



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>





EX LIBRIS!  
A. TRENC ELENBURG.

ELIZABETH  
LIBR  
OF  
College New Jersey.

17.3027.3.8







**Geschichte**  
der  
**neuern Philosophie**  
seit der Epoche der Wiederherstellung der  
Wissenschaften.

---

Von  
**Johann Gottlieb Buhle,**  
Russisch-Kaiserlichem Hofrath und Professor zu Moskau.

---

**Sechster Band.**

---

**Göttingen,**  
bey **Johann Friedrich Römer.**  
1804.

**Geschichte**  
der  
**Künste und Wissenschaften**

seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende  
des achtzehnten Jahrhunderts.

---

Von  
einer Gesellschaft gelehrter Männer  
ausgearbeitet.

---

**Sechste Abtheilung.**  
**Geschichte der Philosophie**

von  
Johann Gottlieb Buhle.

---

**Sechster Band.**

---

Göttingen,  
bey Johann Friedrich Röwer.  
1804.

1910

1910

1910



G e s c h i c h t e  
der  
neuern Philosophie  
seit der  
Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

---

Sechster Band.  
Erste Abtheilung.

ANNEXA

Buhle's Gesch. d. Philos. VI. B.

2

6050  
223  
V. 6. 1. 1. 51684

(RECAP)



---

G e s c h i c h t e  
des  
n e u e r n P h i l o s o p h i e  
seit der  
Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

---

Viertes Hauptstück.

Geschichte der neueren Philosophie während des acht-  
zehnten Jahrhunderts bis auf Kant.

---

Achtzehnter Abschnitt.

Geschichte der Theorie der Staatswirtschaft in England.  
Fortsetzung.

---

**I**n zweiten Theile des vorhergehenden fünften  
Bandes der Geschichte der neueren Philosophie  
habe ich die Theorie der Staatswirtschaft ausführ-  
lich dargestellt, wie sie von den beiden berühmtesten  
Britischen Schriftstellern in diesem Fache, David  
Hume und Adam Smith, in ihren Werken  
vorgetragen ist. Eine ausführlichere Darstellung  
derselben war gewissermaßen historisch notwendig,  
weil hier zuerst die richtigen Grundsätze der Staats-  
wirtsch

H 2

#### 4 Geschichte der neuern Philosophie

wirtschaft aufgestellt, entwickelt und erwiesen sind, und die gleichzeitigen und spätern politischen Schriftsteller in diesen im Wesentlichen mit ihnen zusammenstimmen, und nur in der Ausdehnung derselben, in der Anwendung auf besondere Gegenstände, in den Folgerungen, in der weitesten Auseinandersetzung einzelner Materien, sich von ihnen unterscheiden. Es ist auch nicht wohl möglich, einer philosophischen Theorie der Staatswirtschaft die erforderliche Klarheit zu geben ohne eine größere Umständlichkeit, weil die Grundsätze einer Rechtfertigung aus der oft sehr schwierigen verwickelten Beschaffenheit der Gegenstände und ihrer Verhältnisse, wo sich die wahren Ursachen und Wirkungen leicht verkennen lassen, oder doch wenigstens einer Erläuterung durch Beispiele, bedürfen.

Fast zugleich mit Adam Smith schrieb der Baronet James Steuart seine Untersuchungen über die Principien der Staatsökonomie \*). Er war ein gelehrter durch philosophische Studien, durch Reisen, und aufmerksame Beobachtung des innern politisch-ökonomischen Zustandes sowohl seines Vaterlandes, als der cultivirtesten Europäischen Völker, zur Aufklärung seines Sujets fähiger Kopf. An Scharfsinn und Tiefsinn, an Originalität und Neuheit der Ansicht überhaupt, wurde er von seinem Zeitgenossen übertroffen; aber er kannte manche zur Staatswirtschaft gehörige Parteien genauer, und drang tiefer

\*) An Inquiry into the principles of political oeconomy: being an Essay on the Science of domestic policy in free nations. In which are particularly considered Population, Agriculture, Trade, Industry, Money, Coin, Interest, Circulation, Banks, Exchanges, Public Credit, and Taxes. By Sir James Steuart, Bart. In two volumes. London 1767. 4.

elefirt in das Detail deffelben ein, als jener that und thun konnte. Sein Vorgehen ift regelmäßiger, und noch ſystematiſcher. Seine Schreibart ift zwar weils künftiger, und hat weniger Annehmlichkeit, als die Schreibart des Smith; aber ſie empfiehlt ſich das gegen durch eine ungleich größere Deutlichkeit.

Die Aufmerkſamkeit Stevart's iſt vorzüglich auf folgende Hauptpuncte gerichtet, als ob ſie ihm Hume in ſeinen Verſuchen vorgezeichnet hätte: Bevölkerung, Ackerbau, Handel, Induſtrie, Geld, Münze, Zinſen, Geldumlauf, Bank, öffentlicher Credit und Earen. Nach dieſen Hauptpuncten iſt ſein Werk abgetheilt.

Das erſte Buch betrifft die Bevölkerung und den Ackerbau. Stevart handelt hier von dem Begriffe eines Stats und einer Statsverfaſſung überhaupt; von dem Geiſte eines Volks; von den Maximen und natürlichen Urfachen, welche die Bevölkerung vermehren, und was die Fortpflanzung der Menſchen für Wirkungen habe, in Ländern, wo ſich die Menſchenzahl nicht vermehrt; auf welche Art, und nach welchen Maximen und politiſchen Urfachen der Ackerbau zur Vergrößerung der Volksmenge beiträgt, und wie die Bedürfniſſe der Menſchen ihre Vermehrung befördern. Dann geht er über zur Entwicklung der Folgen, welche die Sklaverei für die Vermehrung und Arbeit eines Volkes hat; er zeigt, welches Verhältniß der Einwohner eines Landes nothwendig ſey, um zu beſtimmen, wie viele ſich dem Ackerbaue mit Nutzen für das Ganze widmen müſſen oder können, wie viel hingegen ſich jeder anderen Beſchäftigung überlaſſen dürfen; nach was für Principien ſich die Vertheilung der Mit-

glieder einer Nation in Landgüter, Dörfer, Flecken; kleinere und größere Städte richtet; was für Folgen aus der Absonderung der beiden Hauptclassen eines Volks, der Landbauer und Freymänner, in Ansehung ihrer Wohnungen entspringen, worauf die Abtheilung der Einwohner in Stände beruhe, und was die Beschäftigungen derselben auf ihre Vervielfachung für Einfluß haben. Endlich zeigt er die großen Vortheile, welche eine wohl überdachte und geordnete Theorie der Statswirtschaft, eine gründliche Kenntniß der Thatsachen, worauf es ankommt, verbunden mit einer ihr entsprechenden Handlungsweise der Regierung, für die Bevölkerung habe; wiefern eben deswegen unter andern gemeine Listen der Gebornen, Verheiratheten, Verstorbenen jeder Classe der Einwohner, in den neuern Staaten nöthig seyen; wie auch die Beförderung des Ackerbaus und der Bevölkerung übertrieben werden könne; warum es sehr volkreiche Länder gebe in Vergleichung mit andern weniger volkreichen, bey denen doch dieselben guten Statseinrichtungen in Hinsicht auf diesen Zweck statt finden; auf welche Art und in welcher Proportion Ueberfluß oder Mangel ein Volk afficiren; die Ursachen und Wirkungen der hohen Bevölkerung eines Landes; ob und wiefern die Einführung der Maschinen in die Manufacturen dem Interesse eines Stats und der Bevölkerung nachtheilig sey.

Ich schränke mich hier darauf ein, bloß die von Stewart gezogenen Resultate jene Materie angehend auszuheben \*): 1). Bevölkerung und Ackerbau sind und waren in allen Zeiten die Basis der politischen Oekonomie. Sie sind mit einander in ihren Ursachen

\*) Stewart Vol. I. p. 149 sq.

und Wirkungen unzertrennlich verknüpft, und müssen daher auch in ihrer gegenseitigen Beziehung untersucht werden. Das erste Princip der Bevölkerung aber ist Zeugung; das andere sind Nahrungsmittel; jene gewähren den Menschen Daseyn und Leben; diese erhalten es ihnen. Da die freiwilligen Erzeugnisse der Erde eine bestimmte Quantität haben, so kann auch die Menschenmenge, die auf der Erde zu leben vermag, nie über eine bestimmte Zahl steigen. Arbeit ist eine Methode, die Erzeugnisse der Natur zu vermehren, und nach Maßgabe der Vermehrung derselben kann auch die Menschenzahl wachsen.

Hieraus fließt: 2) Die Zahl der Menschen kann immer nur in Proportion mit den Erzeugnissen der Erde stehen, und dieses Verhältniß ist immer zusammengesetzt aus der Quantität des Ertrags des Bodens und der Quantität der Arbeit der Einwohner. Da nun diese auf der Erde mannichfaltig verschieden sind, und durch zufällige einwirkende Ereignisse und Umstände werden; so läßt sich nie eine allgemeine auf die ganze Erde sich erstreckende Proportion zwischen der Zahl derer, die zur Cultur des Bodens nothwendig sind, und derer, welche durch die Erzeugnisse desselben ernährt werden können, festsetzen.

3) Die Ursache, welche den einen Theil der Menschen bewegt, den Boden zu bearbeiten, um den andern Theil zu ernähren, liegt in den verschiedenen Bedürfnissen, welche die Menschen gegenseitig haben. Der Staat muß daher auch Objekte des gegenseitigen Bedürfnisses herbeiführen, die ihren Reiz haben; nur dadurch kann Verschiedenheit der Beschäftigungen entstehen, und die vorherige Rohheit und Einfachheit der Sitten hört auf. Es muß aber ein genaues Gleichgewicht



## 2. Geschichte der neuern Philosophie

gewichte zwischen jedem Zweige der Industrie mit den Abzügen beobachtet werden, damit kein Zweig an sich vom Gedeihen gehindert werde, oder zu Grunde gehe; durch Ueberschuß oder durch Mangel. Die Theilung der Nahrungsmittel bloß zwischen Eltern und Kindern ist eine Methode, den Mangel derselben zu bewirken, der allein durch eine Vermehrung der Arbeit verhütet werden kann. Wenn eine bürgerliche Gesellschaft diesen Plan gegenseitiger Industrie nicht befolgt, so wird die Volksmenge aufhören zu wachsen; weil der Fleißige den Faulen nicht umsonst ernähren mag. Stewart nennt dies einen Staat, wo die Zunahme der Bevölkerung moralisch; unmöglich ist. Er unterscheidet diese moralische Unmöglichkeit von der physischen, die nur eintreten kann, wenn die Natur, nicht die Menschen, die Erzeugnisse zur Unterhaltung dieser verweigert.

4) Es ergibt sich wiederum, daß die Volksmenge jedes Landes durch das Verhältniß bestimmt wird, worin die Quantität der in demselben erzeugten Nahrungsmittel zur Industrie der niederen Classen steht. Wenn der Vorrath der erzeugten Nahrungsmittel die Proportion der Industrie übersteigt, so wird der Ueberschuß jener, ausgeführt werden; übersteigt hingegen die Industrie den Vorrath der Nahrungsmittel, so muß die Einfuhr aus fremden Ländern den Abgang dieser ersetzen. Gegenseitige Bedürfnisse wecken zur Arbeit. Folglich diejenigen, deren Arbeit nicht auf die Cultur des Bodens gerichtet ist, müssen von einem Ueberschuße leben, welchen die Ackerbau treibende Classe über ihren eigenen Bedarf hervorbringt. Dadurch wird die bürgerliche Gesellschaft in die beiden Hauptclassen gesondert, deren eine Stewart die Landbauer

Bauer (farmer), die andre Freymänner (free hands) nennt. Die Vermehrung der Bedürfnisse wird also eine Vermehrung der Freymänner, und ihr Bedürfnis der Nahrung wird eine Vermehrung des Ackerbaues nach sich ziehen.

5) Unter dem Luxus versteht Steward nicht weiter, als einen überflüssigen Verbrauch, oder die Befriedigung von Bedürfnissen, die nicht zur Erhaltung des Lebens wesentlich nöthwendig sind. Der Geschmack am überflüssigen Verbräuche wird das Geld einführen, welches hier als das allgemeine Object des Bedürfnisses unter den Menschen vorgestellt wird; so daß es eben dieser seiner Qualität wegen ein allgemeines Bestreben nach dem Erwerbe desselben erzeugt, dadurch die Industrie der Freymänner, folglich ihre Menge, folglich auch den Ackerbau zu ihrer Subsistenz befördert. Diese Operation setzt aber voraus, daß der große Haufe in einem Volke Sinn für Arbeitsamkeit, und die Reichen Geschmack am Genuße haben. Wenn diese frugal und etusach leben, oder jene faul und ohne Ehrtrieb sind; so wird das obige Ereignis nicht statt finden. Deswegen bemerkt man auch in der wirklichen Welt, daß die Einwohner nicht in den schönsten Ländern, sondern in denen am besten leben, wo die größte Industrie herrscht. Es läßt sich also nie behaupten, daß zu viel Manufacturen in einem freyen Lande seyn könnten; denn dies hieße eben so viel, als: es könnte darin zu wenig faule Leute, zu wenig Bettler, und zu viel arbeitssame Bürger geben. Den Einwurf, welcher sich gegen Steward's Theorie machen läßt, wie sich mit der Frugalität der Alten und der Einfachheit ihrer Sitten die große Bevölkerung im Alterthume

vereinbaren lasse, die er als Thatsache annimmt, und geachtet der von Hume dagegen vorgebrachten Zweifel, räumt er folgendermaßen aus dem Wege: Im Alterthume wurden die Menschen gezwungen, den Boden zu bearbeiten, weil sie die Sklaven Anderer waren. In den neueren Zeiten ist die Operation zusammengesetzter; der Regent kann nicht aus seinem Unserthum Sklaven machen; er muß sie dahin leiten, daß sie Sklaven ihrer eigenen Triebe und Neigungen werden; dies ist die einzige Methode, sie zum Nutzenbaue zu bewegen, und wenn dafür gesorgt ist, durch was immer für Mittel es geschehen mag, so wird die Menschenzahl zunehmen.

6) Die Abtheilung eines Volks in Landbauer und Frey: Männer hat auch wichtige Folgen in Abicht der Wohnungen dieser verschiedenen Classen. Die Landbauer müssen an dem Orte, wo sie arbeiten, oder nahe bey demselben leben, auf ihren Gütern oder in ihren Dörfern. Die Freymänner lassen sich wieder in zwey Gattungen sondern. Die erstere besteht aus den Eigenthümern des Ueberschusses der Nahrungsmittel, oder den Landeigenthümern, nebst denen, welche jenen Ueberschuß kaufen können mit einem bereits erworbenen Vermögen; die andere besteht aus solchen, welche etwas von jenem Ueberschusse mit ihrer täglichen Arbeit erkaufen müssen. Die erstere Gattung von Menschen kann leben, wo sie will; die andere aber muß leben, wo sie kann. Wenn die Mitglieder jener zusammen an einem Orte leben wollen, so muß eine beträchtliche Zahl der letztern ihnen folgen, um so viel zu gewinnen, als sie nöthig haben. Daraus entstehen größere und kleinere Städte. Wenn ein Regent die ganze Vers

Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten in einem Ort zusammenzieht, so bildet sich die Handelsstadt, gewöhnlich die größte von allen. Vereinigen sich die Manufacturisten zu Corporationen, so hängen sie nicht unmittelbar von denen ab, die ihre Waren verbrauchen, sondern von den Kaufleuten. Die Lage ihres Wohnortes wird also durch Umstände bestimmt, die mit ihrer Beschäftigung, dem Vorrathe an Materialien und Lebensmitteln für sie, und der Transportation ihrer Waren im Verhältnisse stehen.

7) Anfangs lebten die Menschen zerstreut, und da sie sich auf die freiwilligen Erzeugnisse der Erde einschränkten, so ward ihr Unterhalt leichter. Jetzt hat sie die Industrie in bestimmte Oerter und Gegenden vereinigt, und Industrie muß sie nun auch erhalten. Der erste Punct daher, woran der politischen Oekonomie gelegen seyn muß, ist, den vorhandenen Einwohnern Arbeit zu verschaffen; der andere Punct ist, die Zahl der Arbeiter zu vervielfältigen, wenn die Nachfrage nach denselben sich vermehrt. Um der Thätigkeit eines Volks die zweckmäßige Richtung zu geben, muß der Regent die Anzahl genau kennen, welche erforderlich ist, um die Nachfrage nach Arbeit in jedem Fache der Handwerke und Künste zu befriedigen; er muß diejenigen, welche von ihrer Industrie leben müssen, in schickliche Classen theilen; und solche Vorkehrungen treffen, daß jede Classe, so viel wie möglich, ihre eigene Zahl durch Fortpflanzung erhalte.

Ist der Werth irgend einer Art der Industrie nicht hinreichend für diese Absicht, so muß ein passendes Hülfsmittel angewandt werden. Z. B. Die niedrigste Art der Arbeit muß wohlfeil seyn, um die Manufacturen blühend zu machen; hier muß sich also der Staat

der

## 12 Geschichte der neuern Philosophie

der Ernährung der Kinder annehmen. Jeder Mensch hat den Trieb, sich fortzupflanzen; und ein Volk kann so wenig ohne Fortpflanzung bestehen, wie ein Baum ohne Wachsen; aber es können nicht mehr Menschen leben, als ernährt werden können; und die Vermehrung der Nahrungsmittel muß zulezt eine Grenze haben; sobald sich dies ereignet, nimmt die Volkszahl nicht mehr zu, das heißt, die Proportion derer, die sterben, wächst mit jedem Jahre. Dies schreckt nun unmerklich von der Fortpflanzung ab; Menschen vernünftige Wesen sind. Aber immer noch eithige, die, wenn sie auch istsigen Wesen gehören, doch nicht vor sie heirathen und Kinder zeugen, welche ernähren vermögen. Dies nennt Stellerhafte Fortpflanzung. Sie bewirkt Uebel, welches zwar die Sterblichkeit heilt, aber auf Kosten eines großen Uebels jenem Uebel abzuhelpen sey, ohne die Heirathens einzuschränken, und wie man einschränken könne, ohne die Denkweise zu beleidigen; erklärt Stevart, daß ich sehe, und der Beurtheilung eines Jesu.

8) Bevölkerung und Ackerbau stehen in so enger Verbindung mit einander, daß selbst die Misbräuche, denen beide auf verschiedene Weise unterworfen sind, doch einander vollkommen gleichen. Wenn zu viel Manufakturisten entstehen, muß ein Theil derselben verhungern; entstehen zu viel, die den Ackerbau treiben, gilt dasselbe. Der Grund ist dieser: Je mehr Einwohner eines Landes den Acker bauen, desto geringer muß der auf Jeden fallende Antheil werden; und

und werden diese Antheile so geringe, daß sie nicht mehr hervorbringen, als nöthig ist, die Arbeiter zu unterhalten; so ist der Ackerbau auf's Aeußerste gezwungen. Stewart unterscheidet daher den Ackerbau in einen nützlichen und schädlichen. Jener ist ein Handel, d. i. eine Methode, nicht bloß den Unterhalt der Arbeiter hervorzubringen, sondern auch einen Ueberschuß, wodurch für den Unterhalt der Freymänner, und für ein Aequivalent ihrer Waren gesorgt wird. Der zweyte ist kein Handel, weil er keinen Tausch zuläßt; er ist bloß eine Methode zu subsistiren. Wenn daher in einem Lande, wo der Ackerbau als ein Handel betrieben wird, und wo eben so viel Freymänner sind, den Landbauern gestattet wird, sich so zu verpielfältigen, daß sie selbst den ganzen Vorrath verzehren; so müssen nothwendig alle Freymänner verhungern. Die Gründung des Handels und der Industrie rectificirt indessen auf eine natürliche Weise diesen Mißbrauch des Ackerbaus, indem sie das Land von überflüssigen Verzehrern befreit, und ihm, wie es seyn muß, einen Handel verschafft, der berechnet ist, einen Ueberschuß herbeizuführen, womit die Arbeit aller industriösen Menschen bezahlt werden kann. Das Band der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit der Mitglieder einer freien Nation, die von ihrer Industrie leben muß, kann allein dadurch erhalten werden, daß man den einen Theil derselben zu fleißigen Landbauern, und den andern zu klugen und sinnreichen Kaufleuten und Manufacturisten macht. Die Vibration der Bilanz zwischen diesen beiden Classen ist es, welche Bevölkerung und Ackerbau wirklich in die Höhe bringen. Wenn die Industrie zu weit getrieben wird, so vermehren sich die Freymänner über das Maas; das heißt, ihre Schale sinkt; dadurch steigt

steigt der Preis der Nahrungsmittel, was wiederum dem Ackerbaue Ermunterung giebt; bekömt dieser im Gegentheile das Uebergewicht, so werden die Nahrungsmittel zahlreich und wohlfeil; und das befördert die Manufacturen. Daß der Ackerbau, namentlich in den Britischen Inseln, die natürliche Höhe erreicht hat, die er erreichen kann, schließt *Stewart* daraus, daß eine eigentliche Hungersnoth in der neuern Zeit gar nicht mehr eintritt. England hat in den fruchtbarsten Jahren gleichwohl nie mehr, als für achtzehn Monate vollen Unterhalt für alle seine Einwohner, aber auch in den unfruchtbarsten Jahren nie weniger, als für zehn Monate hervorgebracht.

9) Wenn ein Land völlig bevölkert ist, und indus-  
triös zu seyn fortfährt, so werden Nahrungsmittel von  
auswärts hereingebracht werden. Es ist die Nachfrage  
der Reichen, die sich nach ihrer Neigung vermehren,  
welche den Ackerbau, selbst bey fremden Nationen, er-  
muntert. Diese Vermehrung ist daher die Ursache,  
und die Erweiterung und Vervollkommenung des Acker-  
baues ist nur die Wirkung davon.

Ein Land, das einmal mit Menschen angefüllt  
ist, kann an Volksmenge abnehmen, und doch im-  
mer angefüllt bleiben. Dies muß von einer Verän-  
derung in der Lebensweise herrühren. Indolente Mens-  
chen verschmähen nun den Genuß der Erdfrüchte, die  
in größerer Menge wachsen, und suchen Delicatessen.  
Auf der andern Seite aber verschafft sich die indus-  
triöse Classe Hülfe von auswärts, und indem sie die  
Fremden mit den Producten ihrer Arbeit versieht, er-  
hält sie sich nicht nur, sondern nimmt sogar an Zahl zu.  
Dies ist mit Holland der Fall, und er wird es blei-  
ben, bis Mißbräuche den Preis der Arbeit zu sehr  
erhö-



erheben, und die Erfahrung, diese allgemeine Lehre ein, die Fremden darauf aufmerksam macht, von ihren eigenen Landesvorteilen Nutzen zu ziehen.

Hören die Nahrungsmittel auf, vermehrt zu werden, so wird die Zunahme der Volksmenge einem Stillstand leiden; aber der Handel kann dennoch stets fortreiben und den Reichtum vermehren; dadurch werden die Heere von Fremden gleichsam in Gold genommen; und die Kaufleute können, wie sich Stevart ausdrückt, von ihren eigenen Siegen, Schlachten und Trophäen leben, ohne jemals Pulver gerochen zu haben. Können sie die Zahl der Manufakturisten nicht vermehren, so werden sie in manche Manufakturen Maschinen einführen, und diese werden den Mangel an Menschen ersetzen, ohne den Verbrauch der Nahrungsmittel zu vergrößern. Die Fremden, betroffen über diese neuen Einrichtungen, welche die Preise vermindern, und ihre emporkommende Industrie schwächen, werden die Erfindungen nachahmen; aber da sie nur Schüler sind, werden sie verkehrt zu Werke gehen, und die von ihnen versuchte Verbesserung wird viele Arbeiter in Unthätigkeit setzen; diese werden so lange schreien, bis man die Maschinen wieder abschafft; denn nichts ist natürlicher, als daß fleißige Menschen rebellisch werden, wenn der Staat ihnen durch seine Vorkehrungen, oder Vergünstigungen der Manufakturinhaber, die Arbeit entzieht.

Bisher hat Stevart das Verhältniß des Ackerbaues und der Bevölkerung zur politischen Oekonomie überhaupt untersucht. Im zweiten Buche sind Handel und Industrie seine besondern Gegenstände. Ich übergehe hier Alles, worin er mit Smith übereinstimmt, was er nur weitläufiger ausführt, und beschränke mich auf die

rähre bloß einige Punkte, in denen er von ihm abweicht.

Dahin gehört zuvörderst der von Stevart \*) behauptete Satz: Daß wenn eine Nation durch gegenseitigen Handel mit anderen Nationen, der Manufacturwaren betrifft, sich bereichert hat, und findet, daß die Bilanz des Handels zu ihrem Nachtheile steht, es ihr Interesse erfordert, diesen Handel aufzuheben oder einzuschränken. Stevart erläutert diesen Satz durch das Verhältniß, worin Städte zu den Einwohnern des flachen Landes in Ansehung des Handels stehen. Jene sind als so manche Staaten zu betrachten, welche innerer Luxus, Taxen, und der hohe Preis der Lebensmittel außer Stand gesetzt haben, mit den Fremden Preis zu halten, das heiße hier, mit dem flachen Lande, welches die Fremden für sie, die auswärtigen Völker für die Briten, darstellt. Hier sind ausschließliche Privilegien der Städte im Verhältnisse zum flachen Lande vernünftig und nothwendig, damit die Bewohner jener die Bürden tragen können, die ihrer Gemeinheit eigen sind, und dadurch entschädigt werden für das, was ihre Bedürfnisse mehr kosten. Dies läßt sich anwenden auf das Handelsverhältniß zwischen Völkern.

Wein der Regent ein wachsamcs Auge auf jeden Artikel der Einfuhr hat, und genau den Gebrauch desselben untersucht; so wird er leicht unterscheiden können, von welchen Artikeln die Einfuhr begünstigt, oder beschränkt, oder ganz verboten werden müsse. Bei dieser Untersuchung muß aber jede Beziehung gewogen werden; weil die Einfuhr einer fremden Ware ein mannichfaltiges Interesse hat, sowohl inner-

\*) Stevart's Vol. I. p. 504 sq.

halb einer Nation, als außerhalb derselben; und zwar bei einigen Waren ein unmittelbares, bei andern bloß in den Folgen. Nichts ist so verwickelt, als das Handelsinteresse. Die Einfuhr einer fremden Ware kann zuvörderst das Interesse der Einheimischen befördern, welche die ausgeführten Waren liefern, für welche jene die Bezahlung sind. Die Einfuhr kann ferner nützlich seyn zur Beförderung der Manufacturen, indem sie dieselben mit angemessenen Materialien versieht. Wenn indeß die ganze Manufactur bloß zum einheimischen Verbräuche der Producte bestimmt ist; so wird doch das Nationalinteresse im Ganzen durch die Einfuhr jener Materialien leiden. Die Einfuhr der Weine und Brandweine ist in den nordischen Ländern ein größeres Mittel, da die aus Kornweine zum Ersatze dieser dienen.

Suchung der eingeführten Artikel für den Staat angestellt, und die Vortheils und Nachtheils im Verhältniß gemacht; so muß jeder dem Handelsnachtheilige Artikel der Einfuhr abgewiesen und wenn, nachdem dieses geschah, allgemeines Aufhören der Einfuhr ist, der fremde Handel mit Anstalten irgend eine gewaltsame Revolution, weil der Regent allmählig und Stufenweise zu Werke gieng, und sich bestrebt, die einheimische Consumtion zu vergrößern, nach Maßgabe, daß die industriöse Classe gezwungen wurde durch die andern Operationen, müßig zu seyn. Hat der fremde Handel ein Ende, so wird die Zahl der Einwohner sich auf die Proportion der im Lande vorräthigen Nahrungsmittel reduciren, wenn der vorherige Wohlstand sie über das Maß dieser ge-

föhret hatte. Der Nationalreichthum muß besam-  
men gehalten werden, und nur so circuliren, daß es  
Keinem an Unterhalte und Beschäftigung gebricht.

Sollte auch eine Nation einmal so wenig Hans-  
en haben, so wird doch immer  
nach dem Ueberschusse ihrer eis-  
nucte seyn; und diese wird alles  
den Nationalreichthum zu ers-  
fuhr der Lebensmittel befördert,  
Menschen im Lande Mangel dar-  
ne Einschränkung der Ausfuhr  
icht begegnen; denn der Arm  
en Zustande bleiben, wenn er  
t wird, daß er die Nahrungs-  
aterlandes zu demselben Preise,  
i kann. Die Hauptursache dies-  
alsdenn in dem Uebergewichte  
r. Weil ihrer zu viel sind, so  
ng unter ihnen wegen physischer  
is ihrer Arbeit fällt unter den  
Unterhalts im Auslande;  
ie Ausländer verkauft, und sie  
iden.

Der Regent an der Spitze eines luxuriösen Volks  
muß daher immer hier ein Gleichgewicht zu erhalten  
suchen; und wenn ja eine Aufhebung desselben noth-  
wendig ist, so ist es doch weit besser, daß sie durch  
das Uebergewicht der Nachfrage bestimmt werde.

Alle Aufhebung des Gleichgewichts ist schädlich,  
und von nachtheiligen Folgen. Ist die Zahl der Ma-  
nufacturen und der Theilnehmer und Arbeiter dabey  
zu groß, so wird die industriöse Classe Mangel lei-  
den;

den; man wird die ihnen gebührenden Lebensmittel ausführen; die Nation gewinnt bey der Bilanz des Handels mit dem Auslande; aber sie scheint gewissermaßen ihre eigenen Mitglieder zu verkaufen. Hat aber die Nachfrage das Uebergewicht, so muß zwar der Luxus steigen; allein der Arme wird auf Kosten des Reichen ernährt, und der Nationalreichtum bleibe, wie er war. Wenn Aufhören des Handels der Fremden daher, muß der Regent entweder sein Volk Preis geben, oder er muß den Luxus begünstigen.

Hat der Regent für sein Interesse in Absicht des Handels der Fremden gesorgt, so muß er den Blick desto bestimmter auf das einheimische Interesse richten. Er muß die Fortschritte des Luxus in Ordnung halten der Summe der Hände gemäß, die bereit sind, zur Befriedigung der Bedürfnisse des Luxus zu arbeiten. Er muß ferner der Vermehrung der Volksmenge Schranken setzen nach Maaßgabe der Ausdehnung und Fruchtbarkeit des Bodens. Er muß endlich das Volk in Classen theilen, wie die Umstände, welche er in seiner Gewalt hat, es mit sich bringen mögen.

Stewart bemerkt richtig, daß der Fortschritt des Luxus weniger schade, als einem Lande, in welchem die Handwerke weniger vorwiegend sind; in London oder Paris würde die Einrichtung einer großen bevölkerten und reichen Stadt den Luxus zu vermindern, und einem zu großen Uebergewichte der Nachfrage und dem Steigen der Preise zuvorzukommen, was alle Hoffnung zu einem Handel der Fremden abschneiden würde.

Die natürlichen Wirkungen dieser Revolution in Hinsicht auf den Geist, die Regierungsform und Sitten eines Volks, das aus einem industriösen und frugalen, luxuriös und verfeinert geworden ist, sind im Allgemeinen diese: Die Kaufleute ziehen ihre Capitalien zurück, so wie der Handel abnimmt, und leben sie an Landeigenthümer ihrer Nation aus, die das durch in den Stand gesetzt werden, luxuriös zu leben. Dies entschädigt die industriöse Classe für den Verlust der Nachfrage der Fremden. Wenn das Geld, das vorher angelegt ist, um mehr zu gewinnen, nun im Innern des Staats circulirt, um überflüssige Producte hervorzubringen, und die einheimische Consumption zu vergrößern; so scheint das Land täglich wohlhabender zu werden. Die Kaufleute und Manufakturisten, die sich vorher bloß auf Befriedigung ihrer dringendsten physischen Bedürfnisse einschränken mußten, leben unter diesen Umständen bequemer; sie vergrößern ihre Consumption, und das beschleunigt wieder den Umlauf des Geldes. Ein Ansehn von Gälte und Wohlhabenheit verbreitet sich über das ganze Land, und was zu seinem Verderben gereichen zu wollen schien, wird nun in seinen Folgen das Mittel seines steigenden Wohlstandes.

Der Reichtum kann überhaupt von dem Reiz aus drei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden: als eine Mine, wenn er verschlossen ist; als ein Gegenstand des Handels, wenn er gebraucht wird, um mehr zu gewinnen; als ein Gegenstand des Luxus und Fond zu Taxen, wenn er zur Befriedigung politischer Bedürfnisse dient. Die allgemeine Disposition der Einwohner jedes Landes in Beziehung auf Geld läßt sich auf die eine oder die andere dieser drei Modis

ficat

fectionen bringen. Es ist die Angelegenheit eines Regenten, auf den Geist seines Volks zu wirken, so daß er den Geschmack desselben an Ausgaben gewisser Art unmerklich modellirt, und ihn demjenigen Principe analog macht, welches der Nationalwohlfaht am angemessensten ist. Das Schätze sammeln bey Privatpersonen kann schwerlich immer dem State vortheilhaft seyn; wenn aber der Stat Schätze sammelt, ist der Fall ganz anders. Während das Geld angelegt wird, um mehr zu verdienen, kann es niemals dem Eigenthümer Gewalt oder Ansehn verschaffen; aber wird es in dem letztern Falle zur Befriedigung von Bedürfnissen angewandt; dann erwirbt es in der Hand eines Ehrgeizigen Macht und Ansehn; es kann folglich mit jenem Einflusse rivalisiren, den Niemand haben sollte, als diejenige Person, welche sich an der Spitze des States befindet. Dann ist es die Mutter der Factionen, und die Wurzel, aus welcher alle dem State verderbliche Parteyen entspringen. Durch solche Mittel werden Staten, (ihre Regierungsform mag gut oder schlecht seyn), in Anarchie gebracht. Privatreichthum verdarb und zerstörte zuletzt die Römische Republik; und Privatreichthum allein gründete die Freyheit der Niederlande auf den Ruinen der Spanischen Tyranney. Sobald daher die Einwohner eines Landes anfangen, ihre Reichthümer zur Befriedigung ihrer Neigungen anzuwenden, muß der Regent anfangen, für seinen eigenen Reichthum Sorge zu tragen, um die Superiorität zu behaupten, welche derjenigen Person wesentlich nothwendig ist, die jedes Princip öffentlicher Handlungen bestimt und leitet. Ist dieses nicht in seiner Gewalt, so wird auch seine Macht bald verschwinden, und die Regierungsform wird sich ändern.



Ein Regent erwirbt aber Reichthum durch Auflagen auf sein Volk. Räubereien sind Taxen eines Despoten; Kopfsteuer, Landtaxe, und andere, welche die Personen betreffen, sind Taxen eines Monarchen; in beschränkten Regierungsformen werden Abgaben auf die Consumtion gelegt. Die ersteren zerstören Alles: die anderen hindern das Steigen des Nationalreichthums; die letzteren beschleunigen die Verschwendung.

Wenn man diese Theorie Stevart's, und die Gründe, auf welchen sie beruht, mit der Theorie des Adam Smith und ihren Gründen vergleicht; so wird man leicht einsehen, daß sie sich nicht gegen diese behaupten kann; und daß der von dem erstern bey seinem Raisonnement begangene Fehler in der falschen Anwendung eines Principis liegt, was Smith im Allgemeinen als gültig anerkennt, von welchem er aber einen ganz andern Gebrauch macht. Nur bey der Freyheit der Beschäftigungen, der Gewerbe, des Verkehrs und Handels, kann der Nationalreichthum erhalten werden und gewinnen, nemlich in einem State, wie der Britische. Wird die Concurrenz bey einem Gewerbe zu groß, so wird das Interesse der Theilnehmer sie bald bewegen, es zu verlassen, und einen andern Nahrungsweig aufzusuchen. Das Verhungern von überflüssigen Manufacturisten kann, wie Smith gezeigt hat, nur in einem State sich ereignen, wo die Freyheit von einem Nahrungsweige zum andern überzugehen durch Polizeyeinrichtungen beschränkt oder aufgehoben ist. Gerade das, was Stevart empfiehlt, eine willkührliche Leitung des Ackerbaues, der Industrie, und des Handels der Unterthanen durch den Regenten, woben er sogar so weit geht, das

das Begräbniß alles auswärtigen Handels, wenn die Bilanz zum Vortheile des Auslandes ist, anzurathen, würde unsehlbar den Ruin einer Nation nach sich ziehen.

Der interessanteste und lehrreichste Theil des Stewart'schen Werks ist unstreitig das dritte Buch vom Gelde und dem Münzwesen. Hier hat er gründlicher untersucht, und ist tiefer eingedrungen, als Adam Smith. Er redet hier sehr ausführlich vom Gelde, als Zeichen eines bestimmten Tauschwerthes; vom künstlichen oder materiellen Gelde; von der Unausglichkeit der Metalle, einen unwandelbaren Maassstab des Tauschwerthes abzugeben; von den Methoden, die mancherley Inconvenienzen zu verringern, denen das materielle Geld unterworfen ist; von den Veränderungen, denen der Werth der Geldprobe durch jede Unordnung im Münzwesen ausgesetzt ist; von den Folgen, welche die Veränderungen des innern Werthes der Geldprobe für jedes einheimische Interesse einer Nation hat; von mehreren Unordnungen im Britischen Münzwesen, und den in demselben zu verschiedenen Zeiten vorgenommenen Aenderungen; von den zweckmäßigen Methoden, den nachtheiligen Folgen derselben abzuhelpen. Diese Untersuchung Stewart's, das Geld und Münzwesen betreffend, ist von der Art, das sie keinen Auszug leidet.

Er geht nun im vierten Buche \*) zu der Lehre vom Credit, von Schuld, und Zinsen über. Smith hatte den Satz aufgestellt, daß der niedrigste Zinsfuß allemal das sicherste Zeichen des Wohlstandes

\*) Stewart Vol. II. p. 135 sq.

Landes einer Nation sey. Sein Zeitgenosse hingegen bezweifelt diesen Satz.

Es ist überhaupt nichts schwieriger, als zu bestimmen, ob der Handel für eine Nation vortheilhaft oder unvortheilhaft sey. Dies würde nicht der Fall seyn, wenn der Zinsfuß von dem vortheilhaften oder unvortheilhaften Zustande des Handels ein sicheres Zeichen wäre. Man kann sagen, niedrige Zinsen seyen dem Handel äußerst günstig; aber man kann nicht sagen, sie sind ein genauer Maassstab des Vortheils, welcher dadurch gewonnen wird. Das beste Argument für die letztere Behauptung ist folgendes: Die Nation, welche auf fremden Märkten am wohlfeilsten verkaufte, wird immer beim Handel vorgezogen; und sonach, wo der Gebrauch des Geldes am wohlfeilsten ist, kann auch der Kaufmann die niedrigsten Preise halten. Stewart erwiedert hierauf: Diese Consequenz würde nur dann richtig seyn, wenn aller Handel mit erborgtem Gelde geführt würde, und wenn die Verschiedenheit des Preises der Materialien, die Leichtigkeit, sich dieselben zu verschaffen, die Promptheit der Zahlung, die Industrie und Geschicklichkeit der Manufakturisten, für nichts gerechnet werden. Gleichwohl finden sich häufig bey diesen Artikeln so große Vortheile, daß sie mehr als hinreichend sind, die Zusage von Zinsen aufzuwiegen, die für das im Handel angelegte Geld bezahlt werden. Es ist dies so wahr, daß wir sehen, wie allein die Geschicklichkeit eines Handwerkers, der in der Hauptstadt lebt, wo die Lebensmittel noch einmal so theuer sind, als auf dem Lande, ihn in den Stand setzt, überall wohlfeiler, als seine Mitbewerber, zu verkaufen; und dasselbe gilt von allen übrigen Artikeln.

Die

Die Gegenstände des Handels sind Naturproducte und Manufacturwaren. Wenn Jemand den Werth dieser erwägt, bevor sie in die Hände der Käufer Leute kommen, und denselben mit dem von den Landeigenthümern und Manufacturisten erborgten Gelde vergleicht, um sie zu Markte zu fördern, so wird die Proportion sehr klein seyn. Man bemerkt sogleich, daß sinnreiche Künstler, die nur für kleine Summen Credit bekommen, bald dadurch mit Hülfe ihrer eigenen Industrie es so weit bringen, daß ihre Waren einen außerordentlichen Werth erhalten, und daß sie nicht bloß ihre Subsistenz gewinnen, sondern auch reich werden. Die Zinsen, welche sie für das erborgte Geld bezahlen, sind unbedeutend in Vergleichung mit dem Werthe, der durch ihre eigene Anwendung ihrer Zeit und Talente hervorgebracht wird.

Man könnte einwenden, es sey dies eine vage Behauptung, die durch keinen Beweis unterstützt werde. Stevart entgegnet: Der Werth einer Manufacturware lasse sich schätzen nach der Proportion zwischen der Ware, wenn sie zu Markte gebracht wird, und den rohen Materialien. Nichts als die rohen Materialien und die zur Manufactur erforderlichen Werkzeuge können für Gegenstände des erborgten Geldes angesehen werden; wenn man nicht so weit gehn will, die Nahrung des Manufacturisten und jede Ausgabe desselben mit in Anschlag zu bringen, und vorauszusetzen, daß auch diese vom erborgten Gelde bestritten würden; was gleichwohl eine ungegründete Voraussetzung seyn würde.

Der Gegenstand des erborgten Geldes demnach zur Führung eines Handels steht in näherer Beziehung zu dem Kaufmanne, als zu dem Manufacturisten.

ten. Vorgen ist notwendig, um alle Naturproducte und Manufacturwaren in den Händen der Kaufleute zu vereinigen. Dies ist ohne Zweifel die gemeinste Operation des Credits. Zinsen werden hier von dem Gelde gegeben, um den Gläubiger für den Gebrauch seines Geldes zu entschädigen; aber diese Zinsen ist der Borger allein schuldig von der Zeit an, da er diejenigen bezahlt, von denen er Naturproducte und Manufacturwaren einkauft, bis zu der Zeit, da er die Bezahlung von denjenigen empfängt, an welche er verkauft. Diese Zwischenzeit abzukürzen, ist für den Kaufmann von der höchsten Wichtigkeit. Je länger dieselbe dauert, und je höher die Zinsen sind, welche er zu bezahlen hat, um desto höher muß er seine Preise ansetzen; anstatt daß eine prompte und regelmäßige Bezahlung von seinen Abnehmern, und niedrige Zinsen, ihm erlauben, die Preise zu vermindern. Ob die Kaufleute ihren Gewinn bey allen handelnden Nationen nach der genauen Proportion der respectiven Zinsen, und der Promptheit der Bezahlung, welche sie empfangen, reguliren; oder ob jener durch die Umstände in Ansehung der Nachfrage und Concurrenz auf den verschiedenen fremden Märkten, wo der Handel geführt wird, bestimmt werde; überläßt Stevart den Kaufleuten zu entscheiden. Nur erinnert er, daß ein wohlgegründeter Credit und prompte Bezahlung der Abnehmer, dem Handel mehr Dienste leisten werden, als irgend ein Vortheil, welchen Handelsleute von der Verschiedenheit der Zinsen in verschiedenen Ländern ziehen können.

Man muß indeß dies nicht so verstehen, als ob niedrige Zinsen kein großer Vortheil für den Handel wären. Was Stevart behauptet, ist nur, daß sie kein sicherer Maßstab seines Glors sind.

Noch

Noch auf einen andern Umstand macht er aufmerksam, der in unsern Tagen die Nationen vielmehr mit einander in ein Gleichgewicht setzt, als sie ehemals waren. Dieser ist die allgemeine Zinspflichtigkeit (average), welche die großen Lasten der Nationalschulden, und die Ausdehnung des Credits über die verschiedenen Nationen Europa's, welche jährlich ihren Gläubigern große Summen an Zinsen bezahlen, bewirkt haben. Man nehme an, daß die Holländer den höchsten Zinsfuß auf drey Procent bestimmt haben, dann läßt sich behaupten, daß, sobald die allgemeinen Staatsinteressen über diesen Zinsfuß hinausgehen, man aus dem Preise der öffentlichen Fonds in Frankreich und England sicher schließen könne, daß ihr Handel nicht mit einer irgend beträchtlichen Summe geführt werde, die zu drey Procent geborgt ist. Die Folge muß hiervon seyn, daß das Geld, was in die Hände der frugalen Holländer als Gewinn kommt, in andern Ländern angelegt wird, wo es mehr Einkünfte bringt, nach Abrechnung der Kosten der Versendung und Einziehung.

Was Einige verleitet hat, zu glauben, daß niedrige Zinsen der Barometer vom Zustande des Handels seyen, ist die von ihnen gemachte Beobachtung, daß in einigen der größten Handelsstädte die Zinsen geringer sind, als in andern großen Reichen, wo der Handel nicht blüht. Nach Stewart's Meinung rührt dies aber lediglich von der Frugalität der Lebensweise und Sitten her, welche das Vorgehen von reichen Leuten in der Absicht, das Geld zu verschwenden, unmöglich macht. Geschieht dieses, und bleibe der Handel allein übrig, der die Stagnationen der von frugalen Geldbesitzern gesammelten Capitalien hindert;

bert; so müssen die Zinsen so weit heruntersinken, wie es dem Gewinne, der sich damit machen läßt, angemessen ist. Dieser Gewinn wird aber von Tage zu Tage immer geringer werden, nach Proportion des Credits und der Circulation der öffentlichen Fonds bey verschiedenen Nationen.

Wenn der Nationalreichtum zunimmt, fallen die Zinsen, jedoch unter der Voraussetzung, daß Verschwendung nicht zugleich im Verhältnisse mit dem Nationalreichtume steigen. Nimmt man diese Voraussetzung keine Rücksicht, so ist der Fall ein anderer. Es sind die Sitten eines Volks, nicht die Umstände in Ansehung des Reichthums, welche frugal, oder ausschweifend verschwenden. Was daher von dem Geiste eines Volks abhängt, kann nicht geändert werden, als nur, wenn eine Veränderung jenes Volksgeistes erfolgt.

Ist der Zinsfuß sehr hoch wegen des Hangs zur Verschwendung, der in einem Volke herrschend geworden ist, so mag der auswärtige Handel noch so große Geldsummen in's Land bringen; die Zinsen werden immer hoch stehen, bis die Sitten sich ändern. Jede Classe eines Volks hat ihren eigenen Geist. Der frugale Kaufmann wird Reichthümer anhäufen, und der verschwenderische Lord wird sie borgen. In dieser Lage der Dinge wird die innere Circulation schlechter werden, und die Ländereien werden von Hand zu Hand gehen. Bewirkt diese Revolution nach und nach ein Correctiv der Verschwendung, indem das Eigenthum in die Hände derer kommt, denen die Frugalität zur Gewohnheit geworden ist; so kann wiederum die Vermehrung des Nationalreichtums das Sinken der Zinsen befördern. Wenn aber im Gegensatz

gewohnte Geseze und Sitten eines Landes die Völker lassen nach ihrer Lebensart, und nach der Beschaffenheit ihrer Ausgaben, scheiden; so ist Zehn gegen Eins zu verwetten, daß der industriöse und frugale Kaufmann bald wiederum die Rolle eines verschwenderischen Edelmanns spielen wird, sobald es ihm gelungen ist, ein artiges Landgut zu erwerben. In manchen Ländern hat sogar das Andenken an die vergangene Industrie, mit welcher Jemand sein Vermögen erwarb, etwas Verächtliches, das nur durch eine ausschweifende Lebensart abgewischt werden kann.

Auch die Lehre von den Banken hat Stewart ausführlicher, deutlicher und vollständiger erörtert, als Adam Smith, und er ist für diese Materie als einer der ersten und besten Schriftsteller zu betrachten. Es ist aber auch dies ein Gegenstand, dessen Theorie, so wie sie von Stewart vorgetragen ist, ich ohne zu große Weitläufigkeit nicht entwickeln kann. Aus der folgenden Lehre vom öffentlichen Credit will ich hier nur das Raisonnement desselben über Geldanleihen auf den künftigen Ertrag von Taxen zur Bezahlung des Capitals und der Zinsen ausheben.

So lange die öffentlichen Ausgaben aus den Schätzen des Stats bestritten wurden, war überhaupt öffentlicher Credit eine unbekannte Sache. Wurden sie durch Räuberereien und Erpressungen bestritten, konnte er gar nicht existiren. Während der Einfachheit der alten Sitten, da es weder Industrie, noch Circulation, gab, war der Credit unnöthig; der Münzvorrath war mehr als hinreichend, um jeden Tausch zweck zu erreichen. Als Handel und Industrie aufstiegen, Fortschritte in Europa zu machen, in den

Hans



Hansestädten und den Republiken Genua und Venedig, wurden die Folgen ihres Credits bald von den Regenten empfunden, die auf eine verkehrte Weise anfiengen, das Venspiel derselben nachzuahmen: zuerst, indem sie Geldsummen auf ihre Domänen und Staaten als Pfandstücke borgten; hernach, indem sie Lizenzen auslegten und dieselben für den höchsten Preis verpachteten oder verkauften, den sie von raub- und gewinnsüchtigen Menschen dafür erhalten konnten. Dies bewirkte Unterdrückung und Aussaugung der Unterthanen, und zog also wiederum die Armuth der Regenten nach sich. Die Lizenzen gleichwohl, die einmal auf diese gewaltsame Weise aufgelegt wurden, oder bei dringenden Veranlassungen, wurden von Zeit zu Zeit vermehrt und vollständiger eingerichtet, und machten nur einen reichen Fond aus, der zu einer Grundlage für öffentlichen Credit dienen konnte. Wurden Lizenzen bloß für Zeitbedürfnisse angeordnet, zur Bezahlung gewisser vom State contrahirter Schulden; so war die Aufmerksamkeit beider, des Stats und der Darleiher, gänzlich auf die Abertragung des Capitals gerichtet. Aber nach Maaßgabe der Vermehrung des Geldes in Europa zufolge dem ganzen Systeme der neueren politischen Oekonomie, bildeten die Darleiher sich selbst ein neues Interesse, nemlich die Erwerbung dauernder Zinsen von einem transferablen Capitale. Um diese Veränderung der politischen Oekonomie, vom Vorgen mit der Absicht, das Capital wieder zu bezahlen, zum Vorgen mit der Absicht, permanente Interessen zu bezahlen, desto anschaulicher zu machen, hat Stewart die Geschichte des öffentlichen Credits in England bis zum Ende des siebzehnten Jahrhunderts entwickelt. Die ganze Verschiedenheit des damaligen Systems des öffentlichen Credits und

und des gegenwärtigen, entsprang hauptsächlich aus der Verschiedenheit der Circulation des Geldes, und aus den Mitteln, auf welche man nun versiel, um die Quantität des Geldes im Verhältnisse zu den Bedürfnissen zu vermehren, wozu man es gebrauchen wollte.

Sehr interessant ist die Vergleichung, welche Stevart zwischen dem öffentlichen Credite Frankreichs während der Administration des Cardinals Richelieu, und dem öffentlichen Credite Englands nach der Revolution, macht. Besonders hebt er den Einfluß hervor, welchen die verschiedenen Regierungsformen beider Länder auf die Festigkeit ihres öffentlichen Credits haben, sowohl beim Contrahiren als beim Abzahlen der öffentlichen Schulden.

In Frankreich gewährt die Macht des Regenten manche Hülfsmittel, Capitalien abzu zahlen, die in Zeiten öffentlicher Verlegenheit zu exorbitanten Zinsen warren geborgt worden. In England ist die beschränkte Macht der Krone, und die Verantwortlichkeit der Minister für die Ausübung derselben, eine große Sicherheit für diejenigen, welche dem State Geld leihen, und das bewirkt auch den sehr großen Vortheil, Schulden auf erträgliche Bedingungen contrahiren zu können. Je länger die beiden Staten neben einander bestehen, desto größer wird auch dieser Vortheil für denselben werden, der auf's strengste seine öffentlichen Verpflichtungen respectirt. Vergleicht man den Credit von Frankreich und England; so ist der Unterschied beider sehr auffallend und merkwürdig. Die strengste Beobachtung der Treue gegen öffentliche Verpflichtungen hat in England einen so delicaten und scrupulösen Credit begründet, daß die geringste Abweichung von

von den Principien desselben dem ganzen Systeme verderblich werden kann. Der Credit Frankreich's auf der andern Seite ist auf eine minder delicate Art behandelt worden; und die häufigen Gewaltstreichs zum Nachtheile der Gläubiger, verursachen ein temporäres Stocken und eine gänzliche Zerstörung desselben für die Zukunft. Solche Gewaltstreichs, wenn auch unter kritischen Umständen, sind äußerst schädlich, und der Vortheil eines wohl gegründeten Credits wird nach aller Wahrscheinlichkeit entweder dieser Nation in Hinsicht auf ihr eigenes Interesse die Augen öffnen, oder Unglücksfälle über sie bringen, die man jedoch in der gegenwärtigen Lage wenig zu fürchten hat. Die Erfahrung unserer Tage hat gelehrt, wie wahr Stevart prophezeit habe.

Die Anleihen auf permanente Interessen vertheidigt Stevart besonders gegen Davenant, einen der besten ältern Englischen Schriftsteller über das Finanzwesen. Davenant schrieb zur Zeit der Revolution um das Jahr 1688, also in der Epoche, mit welcher die Aera des öffentlichen Credits in England beginnt. Er hatte viel über seinen Gegenstand nachgedacht, besaß Sachkenntniß, und war von edlem Patriotismus beseelt. Wie andere große Männer seiner Periode, war er der Meinung, daß Geldanleihen auf kurze Zeit, so daß alsdenn das Capital wieder abgetragen werde, weit den Geldanleihen auf beständige Zinsen vorzuziehen wären; und der ratsamste Finanzplan unter allen, falls er nur irgend realisiert werden könnte, schien ihm, bloß immer das Geld für die Bedürfnisse des nächsten Jahrs zu erheben.

Die Menschen hatten damals eine Furcht vor dem Contrahiren von Staatsschulden. Sie betrachteten die

die Nation, wie einen Privatmann, dessen Interesse nur einfach ist, und sich auf ihn selbst allein bezieht. In diesem Lichte erschienen Gläubiger als die furchtbaren Feinde. Die Minister sahen sie ebenfalls von der Seite an, und dieser allgemein herrschende Wahnsinn ohne Zweifel viel bei, daß die reichere Volksklasse sich den Verlegenheiten der Regierung weniger interessirt war, und geneigt, jede Gelegenheit zu ihrem Vortheile zu benutzen. Die Regierung war in ungemessenen Kriegen mit den Gläubigern. Wenn das Geld in England fehlte, so hatte sie nichts zu bezahlen, als Schatzamterscheine auf die Taxen; und diese wurden leichter ausgegeben, als realisirt. War der Jahresbetrag einer Taxe angewiesen, so hielt das Volk die Sicherheit des künftigen Ertrags für sehr gesichert, wodurch folglich der Werth der Schatzamterscheine vermindert wurde.

Inzwischen gelang diese Methode in der Abzahlung bereits gemachter Schulden weit besser, als in der Contrahirung neuer. Die Unannehmlichkeiten, welche diejenigen erfuhren, die der Regierung Geld vorgeschossen hatten, da sie durch Anweisungen auf durch Anticipation verpfändete Taxen bezahlt wurden, machten in der Folge sehr mißtraulich. Nun bruchte zwar die beschränkte Form der Englischen Regierung einem gewaltsamen Verfahren der Minister gegen die Staatsgläubiger vor, wie es in Frankreich gewöhnlich war, und dieser Umstand half sehr viel, den Credit Englands auf einen bessern Fuß zu gründen. Gleichwohl das lange Warten auf die Bezahlung des Capitals und der Interessen durch einen entfernten Fond, verbot Davonant'en zu behaupten, daß 700000 £. St. in diesem Grunde weiter reichen würden, als eine

Huplé's Gesch. d. philos. VI B. E Milb

Million in Schatzkammerscheinen. Dennoch hielt er es für besser für den Stat., eine Million nach dem Plane zu borgen, daß die Schuld in drei oder vier Jahren abgezahlt würde, als 700000 £. Sterl. an Kosten beständiger Interessen zu 8 Procent anzuleihen.

Noch kamen andere Betrachtungen hinzu, wodurch Davenant bestimmt wurde, kurze Zahlungsfonds den permanenten Interessen vorzuziehen.

Man glaubte damals allgemein, (obgleich Davenant die Falschheit des Vorurtheils zu zeigen suchte), daß Geld, das auf Anticipation eines Fonds angeliehen werde, den man hebe und anwende, um die Schuld zu bezahlen, keine Staatsschuld sey; weil es die vorherigen Einkünfte nicht vermindere. Ein Beweis dieses herrschenden Vorurtheils ist, daß selbst Davenant, indem er von den Schulden Englands Nachricht giebt während der Periode, da er schrieb, d. i. von der Revolution bis zum Ryswicker Frieden, immer genau die Summen bemerkt, die als Interessen dafür bezahlt wurden. Die Menschen dachten damals nur an die Bezahlung der Capitalien; und wenn diese nur in wenig Jahren abgetragen würden, so meyneten sie, sey es nicht der Mühe werth, Rücksicht darauf zu nehmen, was sie unter der Zeit kosteten.

So lange Nationen im Kriege dieselbe Politik in ihren Methoden, Geld zu erheben, beobachten, sind die Arten ihres Verfahrens von geringerer Erheblichkeit. Aber wenn irgend einer dieser Staaten eine Veränderung macht, wodurch mehr Geld in seine Hände komt, als er vorher erhalten konnte; so macht dieser Umstand es den übrigen Staaten nothwendig, dies

Dieselbe Methode zu befolgen. Als die Regenten noch Krieg führten mit dem Betrage ihrer Schätze und jährlichen Einkünfte, hing der Zustand ihrer Macht von dem Zustande dieser Hülfquellen ab. Anticipirten sie ihre Einkünfte auf beiden Seiten für wenige Jahre, blieb noch immer dasselbe Verhältniß. Adressirten sie hernach lang entfernte Zahlungsfonds, so vermehrten sich ihre Hülfsmittel; aber das Gleichgewicht ward erhalten.

Der Nutzen einer Untersuchung der Principien des öffentlichen Credits besteht daher nicht sowohl darin, das Interesse der verschiedenen Staaten zu entdecken, nach welcher sie eine Art des Credits der andern vorzuziehen hätten, als vielmehr die Folgen jeder derselben einzusehen, und solche Methoden zu bestimmen, die zunächst das Beste des Staats als eines politischen Körpers für sich betrachten, und der Individuen, aus welchen er besteht, befördern.

Ein Gegenstand, dessen Beziehungen so mannichfaltig sind, wie dieser, ist seiner Natur nach sehr verwickelt; die Folgerungen, die man nur zu ahnden vermag, müssen unbestimmt seyn; aber auf der andern Seite klären sie doch den Verstand auf, und geben ihm manche Winke, welche mit der Zeit zum Besten der bürgerlichen Gesellschaft sich benutzen lassen.

Um zu erklären, wie Davenant ein so lebhafter Feind lange unserer Zahlungsfonds, und noch mehr beständiger Zinsen, wurde, darf man nur den Zustand des öffentlichen Credits in England in der Periode des spanischen Friedens erwägen. Nach ihm betrugen die Staatsschulden Englands damals 17½ Millionen £. Sterl. Von dieser Summe war für fünf

Auf Millionen £. Sterl. und ihre Abtragung oder Sicherung der Zinsen gar nicht gesorgt. Alle Taxen wurden zur Bezahlung von Staatsschulden, wenn diese dringend nothwendig war, aufgelegt. Ist es also zu verwundern, daß ein Mann, der seinem Vaterlande wohl wollte, die Anleihen auf kurze Fonds, möchten sie auch unter der Zeit noch so viel kosten, den Anleihen auf beständige Interessen vorzog, da er sah, daß die Parlamente nicht dahin gebracht werden konnten, irgend eine Taxe nach Abtrag der Schuld, zu welchem sie aufgelegt war, einen Augenblick länger bestehen zu lassen? Außerdem war sehr wenig bei Anleihen auf lange entfernte Fonds und beständige Interessen zu gewinnen, so lange die Leihgeber ihren Vortheil hauptsächlich darin setzten, daß die Rückzahlung ihres Capitals fundirt würde.

Der Grund des ganzen Irrthums war, daß der Handel damals erst ankam, in England Wurzel zu fassen, und daß Capitalien nöthig waren, um ihn zu führen. Der Gebrauch der Banken, um Eigenthum in Geld zu verwandeln, war noch nicht entdeckt. Die Circulation war auf das vorrätthige bare Geld eingeschränkt, und die Vortheile des Handels wären sehr groß. Alle diese Umstände gaben den Capitalien einen sehr hohen Werth, und so stiegen auch die Interessen zu einer exorbitanten Höhe.

Diese Lage Englands vergleihe man über mit der zu Stewart's Zeit. Würde von Groß-Britannien das Capital von hundert vierzig Millionen £. Sterl. innerhalb weniger Jahre in die Hände der Sklavhändler gebracht; thäte Frankreich auf der andern Seite dasselbe; welcher Handel könnte das Capital verwalten? Die Capitalien haben nun Werth nur

por

portion der Interessen, welche sie einbringen, und so lange die Interessen, welche von öffentlichen Schulden bezahlt werden, hinreichen, um eine völlige Circulation des Geldes zu erhalten, und nicht mehr, so werden die Interessen so stehen bleiben, wie sie sind. Hört dies zufällig auf, wie in Kriegsjahren, so bemerkt man, daß die Interessen steigen, und wenn die bezahlten Interessen mehr betragen, als für die Circulation nöthig ist, wie bey der Rückkehr des Friedens, so müssen aus demselben Grunde die Interessen fallen.

Davenant raisonnirte, wie ein geschickter Politiker, den Thatfachen und Umständen gemäß, die er vor sich hatte. Was auf weit entfernte Fonds geborgt wurde, ward dem laufenden Einkommen des Staats aufgebürdet, und das Parlament war sehr abgeneigt, dieses im Verhältnisse der darauf gelegten Lasten zu vermehren. Dies war für ihn ein hinlängliches Argument, die kurzen Fonds zu empfehlen, oder seine Lieblingsidee, so viel Geld innerhalb jedes Jahres zu erheben, wie die Bedürfnisse des Staats erfordern möchten.

Alein man kann vielmehr folgende Maxime zum Grunde legen. So wie der Verkehr unter den Individuen nicht die Proportion des in einem Lande umlaufenden Geldes überschreiten kann; so muß auch der Regent, wenn er plötzlich die Taxen auf sein Volk vermehren will, ohne ihre Industrie zu unterbrechen, welches dann noch nöthiger wird, als jemals, das umlaufende Geld vermehren im Verhältnisse der vermehrten Nachfrage nach demselben. Die Mittel, wodurch dieses geschehen kann, werden von Stewart umständlicher angegeben. Ihre Wirkung ist sicher



ben einer Nation, wo die öffentliche Treue und Stabilität auf der festen Sicherheit eines solchen Parlaments, wie das Britische, beruhen, und auf der Verantwortlichkeit dater, welchen die Ausübung der königl. Macht anvertrauet ist. Stewart erläutert seine Maxime durch ein Beispiel. Ein Mann wollte das Wasser, das bisher seine Kornmühle trieb, zu einer Cascade brauchen; nun stand aber die Mühle stille; aber anstatt dieser Mühle baute er sofort eine andere, welche vom Strome getrieben wurde. Das bare Geld ist das Wasser; Banknoten sind der Wind; und der Gebrauch beyder kann sehr zweckmäßig berechnet seyn.

Wird die obige Maxime bey der Contrahirung neuer Statschulden vernachlässigt, so können die Lizenzen nicht bezahlt werden, das Geld wird zu selten in Proportion mit der Nachfrage, die Interessen werden steigen, und die Anleihen werden um so drückender für den Stat. Die Summen, die in's Ausland gehen, mindern oft den einheimischen Circulationsfond, woraus eine Menge von Inconvenienzen entspringen. Um diesen zuvorzukommen, thut Stewart den Vorschlag, Anleihen in fremden Ländern auf Subscription zu machen, wovon die Zinsen jährlich bezahlt werden. Dadurch kann der Regent die in's Ausland gehenden Summen decken, und die Circulation bleibt sich gleich.

Stewart zeigt hierbey, daß öffentliches Unglück oft mehr von einer stockenden Circulation des Geldes, als von Beschränkungen des Eigenthums herrührt. Ein Regent, der nicht jede Methode anwendet, um die Geldcirculation in dem State, welchen er regiert, zu erhalten, vernachlässigt das wesentlichste Erforderniß, um den

den Wohlstand eines Volks und die Gründung seines eigenen Credits zu befördern.

Zur Abzahlung der Schulden giebt Stevart sechs Wege an mit Hilfe eines sinkenden Fonds. Dieser kann 1) jährlich gebraucht werden, um gewisse Capitalien nach Gurdanken des Stats abzutragen; oder die Abtragung kann geschehen 2) nach einer gewissen Regel, wodurch die Präferenz bestimmt wird; oder 3) durch Anwendung zur Bezahlung eines verhältnismäßigen Theils des ganzen Schuldcapitals; oder 4) durch Reducirung der Interessen des Capitals; oder 5) durch Verwandlung des Ganzen der Capitalien in bestimmte Annuitäten, nach Proportion des Umfangs des sinkenden Fonds; oder endlich 6) durch Lotterien, wo der Stat gewinnt, was die Spieler Lust haben, zu verlieren. Jede dieser Arten, die Statschulden zu bezahlen, hat ihre Vortheile und Nachteile; einige indessen sind offenbar, wenn die Wahl frey ist, vorzüglicher, weil bey ihnen des Vortheile mehr, und des Nachtheile weniger sind. Lotterien sind unter der Voraussetzung zweckmäßig, daß die Interessen der Statschulden durch eine geschickte Administration geringer geworden sind, als in irgend einem andern Theile von Europa. In dieser Lage können zufällige Umstände Fluctuationen im Preise der Stocks veranlassen. Fällt der Preis zu sehr, so kann die Regierung Subscriptionen zu Lotterien eröffnen, die in Stocks nach dem Marktpreise bezahlt werden, mit den laufenden Interessen und einer kleinen Prämie. Dadurch wird die Summe der alten Capitalien reducirt, und die Subscribenten gewinnen einen kleinen Vortheil. Hernach, wenn die Stocks steigen, lassen sich wiederum die Interessen von jenen

Subscriptionen reduciren, woraus ein doppelter Vortheil entspringt; die Stocks werden auf der einen Seite im Preise erhalten, und das Capital der Staatschulden auf der andern Seite wird vermindert.

Auch das *Raisonnement* *Stewart's* über die Taxen, womit er sein Werk schließt, ist sehr lehrreich. Er theilt die Taxen in proportionelle, welche die Consumtion, oder was man Ausgabe nennt, treffen; in cumulative, die das Eigenthum angehen; und in personelle, die in persönlichen Leistungen bestehen.

Proportionelle Taxen können so aufgelegt werden, daß sie sich fast auf jede Ausgabe für Lebensbedürfnisse erstrecken. Da aber alle Ausgaben nur vom Einkommen bestritten werden sollten, nicht vom Capital; so ist das erste Princip der Taxation, die Auflagen sämtlich nur auf das Einkommen zu beschränken. Jede Auflage, die das Capital angreift, ist unterdrückend und ungerecht. Weil inzwischen bei allen Ausgaben eine Veräußerung statt findet, obwohl nicht jede Veräußerung mit Ausgabe verbunden ist; so ist die beste Methode zur Verhütung des Fehlers, daß man das Capital statt des Einkommens taxirt; die Taxe auf eine solche Art aufzulegen, daß sie nur die Consumenten trifft, in welchem Falle jeder, der kauft, um wieder zu verkaufen, die bezahlte Abgabe völlig wieder zurück bekommen wird.

Das schickliche Object für die cumulative Taxen sind die großen Besitzungen der höheren Volksclassen, die zum Besten des Stats wohl eine Verminderung leiden können, ohne Gefahr, daß dadurch der Fond ihrer nothwendigen Bedürfnisse geschwächt werde. Dies

Dies verhält sich aber nicht so, wenn cumulative Taxen auf die niedrigen Volksschassen gelegt werden, weil diese entweder aus industriösen Menschen, oder aus Bettlern bestehen. Jene müssen in dem Stande seyn, dasjenige von den Reichen zurück zu bekommen, was sie für das Bedürfniß des States hergegeben haben. Diese haben nichts zu geben; Auflagen auf sie zu machen, heißt nur ihr Elend vergrößern, ohne dem Mangel des Stats damit abhelfen zu können.

Die großen Vorzüge der proportionellen Taxen vor den cumulativen sind hauptsächlich folgende: 1) Die Proportion zwischen der Taxe und den taxirten Objecten ist genau bestimt; 2) die Proportion kann Jedermann bekannt werden; 3) die Zeit, die Taxe zu bezahlen, ist regelmäßig, und kommt allmählig; indem man für die Ware bezahlt, bezahlt man die Taxe, und die Freiheit, solche Waren zu kaufen, ist unbeschränkt; folglich steht die Ausgabe immer im Verhältnisse mit dem Einkommen. Dagegen ist es bei cumulativen Taxen schwerlich möglich, die Proportion zu erhalten zwischen der Taxe und dem Vermögen eines Jeden; sie in seinen Umständen mit Bequemlichkeit zu tragen; zweckens ist es dem State unmöglich, diese Proportion mit Gewißheit kennen zu lernen; und endlich wird der Betrag der Taxe oft zu einer Zeit gefordert, wo die Leute am wenigsten Geld haben.

Die Hauptschwierigkeiten, die man gegen proportionelle Taxen vorgebracht hat, sind, daß sie die Preise erhöhen, die Consumtion mindern, und daß die Hebung derselben unterdrückend und kostbar sey, daß sie also einen nicht geringen Theil des Betrages wieder verschlingen. Diese Schwierigkeiten hält jedoch Starbats mehr für scheinbar, als für wirklich. Eine

proportionelle Taxe zweckmäßig aufgelegt und erhoben, wird unstreitig den Preis der tarirten Objecte erhöhen; aber sie wird folglich auch den Preis der Arbeit der industriösen Classe erhöhen, weil diese die Taxe nur zurück bekommt in Proportion mit ihrem Fleiße und ihrer Frugalität. Der Preis der Arbeit wird regulirt durch die Nachfrage; die proportionellen Taxen haben auf denselben nur Einfluß.

Was die Verringerung der Consumtion betrifft, Taxen die Preise erhöhen, so beweist dies und die Vergrößerung der Consumtion; denn, wenn die Consumtion vermindert, so würden die Taxen bezahlt werden, und die Preise würden folgen, selbst zum Schaden der industriösen Classe, und allemal nur Folgen proportioneller Taxen, wenn sie zweckwidrig aufgelegt werden.

In Ansehung des Kostbaren bey der Erhebung, und des Unterdrückenden, so rühren diese Inconvenienzen größtentheils von der Neigung des Volks her, den Staat zu betriegen. Denn werden diese Taxen ordentlich bezahlt, und auf eine anständige Weise erhoben, so sind sie nur wenig kostbarer, und unendlich weniger drückend, als jede andere. Aus der Erfahrung hierüber in verschiedenen Ländern abstrahiret Steuart eine Methode, wie sowohl die Unterdrückung, als die Kostbarkeit der Erhebung, bey proportionellen Taxen vermieden werden könne.

Alle Taxen werden mit dem im Lande umlaufenden Gelde bezahlt; sie können folglich nicht über eine gewisse Proportion dieser Summe hinausgehen. Es läßt sich daher weder aus dem Werthe des Eigenthums, noch aus der Quantität der Consumtion, der Ertrag einer

wer Taxe so gut zu machen, als aus der proportionellen Circulation, welche Verkehr und Handel wünschenswerth sind. Würden Taxen in Waren bezahlt oder in Naturalien, dann könnten sie in einer Proportion zu den Bedürfnissen und der Arbeit stehen; dann würden sie aber den Fond des Unterhalts vermindern; anstatt daß sie nur einen Theil der Quantität des Geldes an sich ziehen, welches durch die Hände aller Individuen circulirt.

Der große Unterschied zwischen cumulativen und proportionellen Taxen besteht darin. Die erstern können von denen, welche sie bezahlen, nicht im Verhältnisse zu ihrer Industrie wieder gewonnen werden; wohl aber die anderen. Nur sofern irgend Jemand aus der industriösen Classe faul oder ausschweifend wird; verkürzt jede proportionelle Taxe seinen täglichen Gewinn, wie jede cumulative das Einkommen eines bereits erworbenen Fonds vermindern wird.

Taxen müssen immer aufgelegt werden nur zum Vortheile des Stats, nicht zum Vortheile von Privatpersonen, und wenn diese Regel beobachtet wird, so sind die Taxen in jeder Hinsicht wohlthätig. Werden sie zweckmäßig erhoben, so vermindern sie unnöthige Privatausgaben; werden sie schicklich vom Statte angewandt, so befördern sie überall Verbesserung; und diejenigen, welche bereits Vermögen erworben haben, werden bewogen, zur Bequemlichkeit der niederen Volksclassen beizusteuern. So wird mit Hilfe einer aufgelegter und angewandter Taxen die Circulation außerordentlich begünstigt; die Industrie vermehrt; für das öffentliche Beste gesorgt, und die Bezahlung der Steuern so gleich vertheilt, daß sie die

die Wirthschaft nicht übersteigt, die aus dem allgemeinen Wirthschaftssysteme fließen.

Sofern die cumulativen Taxen das Einkommen eines bereits erworbenen Fonds treffen, ist zu bemerken, daß dieses Einkommen von beweglichem oder unbeweglichem Eigenthume herrührt. Das erste wird sich immer dem Griff der Regenten entziehen, der Taxen darauf zu legen versucht. Cumulative Taxen auf's höchste getrieben können also zwar das ganze Einkommen vom unbeweglichen Eigenthume verschlingen; aber auch nur dieses allein. Proportionelle Taxen treffen den Ueberschuß des Vermögens derer, welche die Objecte derselben verzehren. Es kann also nur auf solche Artikel eine proportionelle Taxe gelegt werden, die gewöhnlich für Geld gekauft oder verkauft werden. Die Methode daher, proportionelle Taxen zur größten Höhe zu bringen, ist dafür zu sorgen, daß alle consumirbare Dinge zu Markte kommen, und dann unmerklich die Taxe darauf zu steigern, daß sie den ganzen Ueberschuß des Vermögens der Consumenten wegnimt. Sind die Taxen so hoch gestiegen, so wird der Staat Eigenthümer des ganzen Einkommens aller unbeweglichen Fonds werden; und die industrielle Classe so allein wird ihren Reichthum vermehren in Proportion mit ihrer Frugalität. Es erhellt aus diesem allgemeinen Principe, daß zur Gründung proportioneller Taxen die Consumption nebst dem Verkehre und Handel erforderlich sind. Wo demnach eine Veränderung ohne Consumption statt findet, wie beim Verkaufe von Ländereien und andern unbeweglichen Dingen, kann eine proportionelle Taxe nicht schicklich aufgelegt werden. Und auch, wo Consumption ist ohne Handel, wie, wenn die Erbschaften von denen verzehrt

während d. achtz. Jahrhunderts h. auf Kant. 25

werden, welche sie erodiren, ist keine proportionale Taxe angemessen. Da Taxen nicht im Verhältnisse zu den Gütern selbst stehen, sondern zu der Circulation; so folgt, daß sie auf eine schickliche Art nur erheben werden können beim Kaufe und Verkaufe. Man findet freylich manche Beispiele von proportionellen Taxen, die in verschiedenen Ländern aufgelegt sind, ohne daß weder Verkauf noch Veräußerung eintritt. Dies ist aber die schlimmste Art der proportionellen Taxen, und die unbedenklichste für diejenigen, welche sie bezahlen müssen.

iii Aus dem Principe, daß Taxen in Proportion zu der Circulation, und nicht zu der Consumption stehen, erhellt die Ursache, warum sie ehemals so schwer zu erheben waren. Die Consumption richtete sich damals, wie ist, in den meisten Rücksichten, nach der Proportion der Zahl der Einwohner; aber die Circulation, d. i. die Veräußerung durch Verkauf, stand nicht damit in Proportion. Jeder Zuwachs der Circulation hat die Wirkung, daß er den Ertrag der Taxen erhöht, und wenn diese in einem industriösen Lande sehr aufgelegt sind, so befördern sie den Umlauf des Geldes durch das ganze Publicum.

Man kann die Frage aufwerfen: Gegen eine gänzliche Abschaffung der Taxen, sowohl für die Wohlthat des Staates, als für die vornehmsten Classen der aus denen er besteht? In Ansehung der die Regierung des Staats verwalten, und Ertrage der Taxen besoldet werden, wird Abschaffung dieser durchaus verderblich seyn; und da sie eine zahlreiche Classe des Volkes ausmachen, so wird er sich der Schaden auch auf die industriöse Classe des strecken,



strecken, welche jenen die Bedarfsstoffe ihrer Consumption liefert. Was aber die letztere Classe an und für sich selbst betrifft, so muß eine Abschaffung der Taxen auch eine verhältnißmäßige Verminderung der Circulation nach sich ziehen. Sie würde folglich die Industrie Mancher unterbrechen, und dadurch eine nachtheilige Concurrenz unter ihnen selbst wegen der Mangel der Subsistenz veranlassen. Gewiß hat, bezieht man sich auf die industrielle Classe, bey ihrem gegenwärtigen Zustande der Dinge nur Taxen bezahlt werden können, sofern sie frugal und fleißig ist; sie würde also durch die Abschaffung der Taxen nichts gewinnen; im Gegentheile sehr viel verlieren.

Zu einer dritten Classe im Volke kann man die reichen und müßigen Verzehrer rechnen. Die Landeigenthümer sind ein beträchtlicher Theil derselben. Ob sie gleich auf keine Weise weder von den cumulativen, noch von den proportionalen Taxen etwas wieder gewinnen, die sie tragen müssen, und also die unmittelbare Entschädigung entbehren, welche der industriösen Classe zu gut kommt; so genießen sie doch von etw., wodurch ihnen die Arbeit erleichtert werden. Diese Folgen des Geistes der Industrie verbreitet, durch welche die Benutzung und der Verbrauch erleichtert, und was überflüssig ist, aus dem Volk mit dem Werthe aller Leichtigkeit kommen.

Mit dieser Ansicht der Taxen und ihres Einflusses auf den öffentlichen Wohlstand eines Volks steht es freylich im Widerspruche, daß dennoch die Taxen für

für dem Volke aufgelegt werden gehalten werden, um geachtet jede Classe der Einwohner Vortheile davon ziehen soll. Stewart antwortet, daß dies nur Vorschall sey, und daß zweckmäßig aufgelegte Taxen nicht für eine Bürde des Volkes gelten können. Die Vermehrung der Industrie, die mit der Vermehrung der Circulation verbunden ist, gewährt einen Fond wohlangerwandter Zeit, der in Geld verwandelt mehr als hinreicht, um alle Taxen zu bezahlen, die das Einkommen eines soliden Eigenthums nicht unmittelbar ansteigen, und die fortgehende Verbesserung des letztern als Folger der ersteren entschädigt auch die Landeigenthümer völlig. In diesem Lichte gleichen Taxen den Ausgaben, die für neue Etablissements zur Erhöhung des öffentlichen Wohlstandes angewandt sind, indem sie in ihren Wirkungen in der That den Wohlstand und die Bequemlichkeit des ganzen Volks vermehren, nicht dadurch, daß sie erhoben, sondern dadurch, daß sie mit Klugheit verwandt werden.

Unter allen cumulativen Taxen trägt die auf das Landeigenthum am meisten ein, ohne den geringsten Druck für die Contribuenten. Dies giebt Steuarchen noch Veranlassung zu einer besondern Untersuchung der Landtaxe, wie sie in Großbritannien und Frankreich eingeführt ist.

Um eine Landtaxe gleichmäßig und leicht erträglich zu machen, muß vor der Auslegung derselben eine genaue Schätzung jedes Artikels der Einkünfte vorhergehen, welcher besteuert werden soll, und die Taxe darf kein anderes Einkommen treffen, als dasjenige, was von einem unbeweglichen Eigenthumsfond herrührt. Aus diesem Grunde mißbilligt Steuarch die in England bey der Landtaxe gebräuchliche Methode

Wohl der Schätzung (Billschment), so ist auch die Verbindung einer Taxe auf solches Eigenthum mit einer gleichen Auflage auf das persönliche bewegliche Vermögen, eine Verbindung, die ihrer Natur nach auf einer cumulativen Besteuerung ganz unerträglich ist.

Die Mängel dieser Art von Auflage in Frankreich (wo sie taillle genannt wird), waren zu Grellart's Zeit verschieden. Dort waren die Landrenten, die der eigentliche Gegenstand jeder Landtaxe seyn sollten, häufig dem Einflusse der Taxe entzogen, wegen der Privilegien, welche die höchsten Stände genossen, und wovon sie von der taillle ausgenommen waren. Daher fiel die Französische Landtaxe gerade auf den Theil der niederen Classen, der mit dem Ackerbaue beschäftigt war, was nothwendig eine doppelte Inconvenienz zur Folge haben mußte.

Wenn die Landbauer selbst Eigenthümer, so waren doch ihre Güter gewöhnlich und eine Landtaxe, die einem ansehnlichen Ertrage leicht seyn würde, ward unerträglich, sie die nicht viel mehr von ihrem Acker erwarb, als sie nothwendig zu ihrem Unterhalte, bey Waren die Landbauer hingegen Pächter an Güterbesitzer, so fiel die Last auf sie noch von der Landrente, welche natürlicher Weise hätte tragen müssen. Nichts, meynete als die Beförderung der Industrie und eines ausgedehnten Credits nebst einer Substitution proportioneller Taxen an die Stelle der vielen cumulativen, die auf die niederen Volksclassen in Frankreich gelegt sind, könnte je eine Milderung in Bezugung der großen Mängel bewirken, welche diese Last zu tragen haben.

2009

Die

Die beste Methode, eine Landtaxe aufzulegen, ist unstreitig, wenn die Auflage auf die Landrente als sein beschränkt, und im Verhältnisse zu ihr bestimmte wird. Wie läßt sich aber je erwarten, fragte Stewart, daß solch ein Plan werde befolgt werden, wo die Landeigenthümer selbst den Staat regieren? In Frankreich war die königliche Gewalt nie im Stande, eine Taxe auf die Landrente länger zu erhalten, als während eines auswärtigen Kriegs. In England hat sie nun schon über ein Jahrhundert gedauert, und wenn sie beständig würde, ließe sie sich in eine Domäne verwandeln, und könnte einen Fond abgeben, einen großen Theil der Nationalschuld auf einmal abzutragen. Diese Idee Stewart's ist bekanntlich neuerlich benutzt worden.

Bei der Auflegung der Taxen ist es wichtig, für eine richtige Verwaltung derselben. Die leichteste Methode für den Staat war, pachten, und sie wurde auch überall zuerst aber als allgemeine Regel läßt sich dies nicht festsetzen. Cumulative Taxen werden besser durch eigentliche Beamten des Staats verwaltet, als verpachtet. Die Hebung derselben ist einfach; werden sie aber verpachtet, so sind die niederen Volksclassen der Unterdrückung ausgesetzt.

Wenn übrigens die Landtaxe aufgehoben werden sollte, so wäre eine proportionelle Taxe auf eßbare Artikel das beste Aequivalent. Diejenigen, die mittel mit barem Gelde kaufen, der Erbsfrüchte, der der Landrente

siehe Hume's, des Adant Stewart's für die Theorie der

Staatswirtschaft classisch sind, so sind sie auch in England die Hauptwerke in dieser Wissenschaft geblieben, aus denen alle spätere Schriftsteller über Gegenstände der politischen Oekonomie ihre Principien entlehnten.

---

### Neunzehnter Abschnitt.

Geschichte der neueren Philosophie in Frankreich während des achtzehnten Jahrhunderts.

---

Das sechzehnte Jahrhundert war gleichsam die goldene Periode der philosophischen Studien für Italien gewesen. Sie hatte einen geläuterten Peripateticismus, neue Ansichten der Kosmophysik, und bey einer zahlreichen Parren auch eine cabballistische theosophische Denkart zu Resultaten gehabt. Durch eine Reihe geistvoller und gelehrter Männer, Cassendi, Des Cartes, Arnaud, Daniel, Huet, Pascal, Nicole, Malebranche, ward das siebzehnte Jahrhundert die goldene Periode der philosophischen Literatur für Frankreich. Man kann mit vollem Rechte behaupten, daß die Franzosen damals im Gebiete der philosophirenden Vernunft die thätigsten waren, und auch im Vergleiche mit alten übrigen Nationen, die auf wissenschaftliche Cultur überhaupt Anspruch machten, besonders den Briten, Niederländern, Deutschen und Italiänern, welche lehrten während dieser Zeit auf den Lorbeeren ihrer Väter ruhen, die bedeutendsten Fortschritte gemacht hatten. Die entgegengesetzten philosophischen Systeme des

Gaf.

Cassendi und Des Cartes beschäftigten nicht nur die Aufmerksamkeit der philosophischen Denker in Frankreich, sondern auch derer im Auslande, und die Französische Philosophie ward der Mittelpunkt, um welchen sich die Speculation, sofern sie sich auf die Systeme der Zeitgenossen bezog, vorzugsweise herum drehte.

Aber mit dem Ende des sechzehnten Jahrhunderts und im Anfange des achtzehnten verlor sich jenes so lebhafteste Interesse der Französischen Gelehrten für die speculative Philosophie, besonders für metaphysische Untersuchungen, gar sehr; und dazu trugen mehrere Ursachen bey, deren Wirkungen sich bis auf unsere Zeit herab erstreckt haben. Der Luxus des Hofes und der Großen in der Hauptstadt, Paris, die für die Lebensart und Denkweise der Nation den Ton angab, so wie sie ihn auch jetzt anlehnt, beförderte mehr die schönen Künste und Wissenschaften, die Verfeinerung des Geschmacks überhaupt, als die ernsten Forschungen der Vernunft. Die größere Empfänglichkeit der Französischen Nation für Sinnengenuß, und die damit natürlich verbundene Frivolität und Neigung zur Abwechslung, benahmen dem gebildeten Publicum immer mehr den Eifer für philosophische Wahrheit, und die ausdauernde Beharrlichkeit im angestrebten Nachdenken, welche das wissenschaftliche Studium der Philosophie fodert. Man sprach mit Bewunderung von den großen Philosophen, welche die Nation hervorgebracht hatte; der Nationalstolz rühmte sich ihrer gegen Ausländer; allein man hörte auf, ihre Werke zu studiren; oder begnügte sich mit einer oberflächlichen Lectüre derselben, nur um in Gesellschaft davon zu können. Selbst die Secret

arbeiten, welche diese Werke veranlaßt hatten; waren dem Ansehen der Philosophie in Frankreich überhaupt, wie gewöhnlich der Fall ist, nachtheilig geworden. Das Publicum hatte dadurch die Schwächen der Systeme kennen gelernt, und das Lächerliche, das einige wichtige Köpfe auf das berühmteste derselben, das Cartesische, geworfen hatten, fiel gewissermaßen auf die Metaphysik überhaupt zurück. So ward diese nach und nach ein Gegenstand, wo nicht der Verachtung, doch der Gleichgültigkeit in Frankreich.

Dazu kam nun noch die Bigotterie, die unter der Regierung Ludewig's XIV herrschend wurde, und der Geistlichkeit, hauptsächlich den Jesuiten, die Gewalt verlieh, über den Fortgang der wissenschaftlichen und vollends der philosophischen Aufklärung so zu schalten, wie es ihr hierarchisches Bedürfnis mit sich brachte. Die Jesuiten waren schon Widersacher des Gassendi, Des Cartes und Malebranche gewesen; nur der Genius und die Gelehrsamkeit dieser Männer, so lange sie lebten, hatten den Antagonismus jener unschädlich gemacht. Um desto willkommener also war jenen, daß das Publicum aufhörte, sich weiter für die Systeme derselben zu interessieren, und daß diese nach und nach in Vergessenheit geriethen. Was die Jesuiten von der Philosophie zu fürchten hatten, davon waren ihnen schon die Schriften Pascal's und Nicole's, die unmittelbar gegen sie gerichtet waren, ein Beispiel gewesen; und in den blutigen Kämpfen mit den Hugonotten hatten sie von den schriftstellerischen Verteidigern derselben, unterm andern von Bayle, dieser Beispiele noch mehrere bekommen. Es ward also ihre wichtigste Angelegenheit, jede

jede fremde und unthuerliche Erhebung der philosophischen  
den Vortheil zu hindern, oder wo sie laut wurde,  
gleich in ihren Folgen zu unterdrücken, damit die Wi-  
ssenschaft und Hierarchy ein desto sichereres Spiel habe.  
Nichtes auch ein philosophischer Schriftsteller der  
Wahrheit guldigen; es durfte ihm nur irgend eine  
Aeußerung unterwischen, die der Kirche nachtheilig  
schien, oder aus der sich für dieselbe nachtheilige Folge-  
rungen ziehen ließen; so ward sein Buch als gefährlich  
für die Religion und den Staat ausgeschrien, und es  
selbst mußte hart für seine Frevel büßen. Von sol-  
chen politischen Hindernissen philosophischer Studien  
mußten sie nothwendig selbst sich gar sehr vermindern,  
zumal da die gelehrte Erziehung überhaupt in den höh-  
ern Ständen größtentheils in den Händen der Je-  
suiten und Mönche war. Auch lange nachher, da  
andere Charaktere anstiegen, sich der hierarchischen  
Herrschaft des Klerums zu widersetzen, hatte die  
Bedrückung der philosophischen Geistesfreiheit durch  
den auf die französische Philosophie selbst den ent-  
scheidendsten Einfluß. Ein heftiger Druck erzeugt ein  
stark heftigen Gegendruck, und es war natürlich, daß,  
während die Jesuiten unter dem Druckmantel der Re-  
ligion und dem Schutze des Despotismus den kirchli-  
chen Aberglauben begünstigten, die neuen franzö-  
sischen Schriftsteller, hauptsächlich die Encyclopädis-  
ten, in ihren gerechten Angriffen auf den Aberglaub-  
en, die Unwissenheit, auch die bessere Religion nicht  
schonend, und dadurch den Naturalismus und Egois-  
mus mit ihrem Vaterlande begründeten, der in der  
Folge die herrschende Denkart der gebildeten Stände  
geworden ist.

11. Angeachtet der blutigen Indessen, welche das  
Zerreißen des französischen Publicums für metapho-  
rische



sische Untersuchungen schwächten, lag es doch in der Natur der menschlichen Verunft, vollends bei einer schon so cultivirten Nation, wie die Französische, daß die Gleichgültigkeit gegen speculative Philosophie überhanpt vorübergehend war, und nur eine kurze Zeit dauerte. Einzelne genievollte Männer wagten wieder neue Versuche, denen bald mehr andere folgten.

Die ältere Französische Philosophie wirkte auf diese nur zum Theile ein. Die Metaphysik des Des Cartes schien selbst denen unter den neuern Französischen Schriftstellern, welche mit ihr vertraut geworden waren, zu schwärmerisch, und die Metaphysik des Malebranche zu mystisch, um sich in ihrem Raisonnement dadurch leiten und bestimmen zu lassen. Man darf sogar von den wenigsten neuern Französischen Schriftstellern annehmen, daß sie die lateinischen Werke des Des Cartes im Originale gelesen hätten. Die Mode, philosophische und gelehrte Werke lateinisch zu schreiben, ward durch die Verfeinerung der Französischen Sprache verdrängt, und dadurch ward auch die Kenntniß der lateinischen Sprache selbst unter den Gelehrten in Frankreich sehr verringert. Sie schränkten sich also auf Französische Auszüge aus jenen Werken ein, die sich öfter durch ihre Reichthum, als durch Genauigkeit, Vollständigkeit und Gründlichkeit auszeichneten. Leibniz schrieb zwar Französisch, hegte eine große Vorliebe für diese Sprache und die Französische Nation, und stand auch bey den Französischen Gelehrten in einem ehrenvollen Ansehen. Seine Philosophie scheint jedoch in Frankreich nur eine sehr partielle und unbedeutende Sensation gemacht zu haben. Sie erforderte zu große Anstrengung des Nachdenkens, war nicht unmittelbar

klar

star und verständlich genug, gieng zu weit in die Tiefen der Metaphysik hinein, und hatte zu wenig Anziehendes in der Darstellung, um den Franzosen gefallen zu können. Ueberhaupt fand von den französischen Philosophen des XVII. Jahrhunderts keiner geßern Beifall bey den neuern, als Gassendi, weil gerade das Epikurische System, dessen Commentator und Lobredner er war, der Geistesstimmung und dem Privatabsichten jener am meisten entsprach. Von ihm wurden die Waffen erborget, womit man den Naturalismus angriff, und die positive Theologie und die Hierarchie bekämpfte.

Die Philosophie der Deutschen blieb den Franzosen fast ganz unbekant, diejenigen abgerechnet, welche bey ihrem Aufenthalte in Deutschland von ihr Notiz nahmen, um sie zu verspotten und ihren Witz daran zu üben. Die uneubliche Weitsehigkeit und systematische Skeisheit der Wolf'schen Philosophie in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts contrastirte freulich zu sehr mit dem Geiste und Geschmacke der Franzosen, um diese zu einem fleißigen Studium ja nur einzuladen. Die bessere Philosophie in Deutschland und der bessere Geschmack in der Behandlung und Darstellung derselben begannen erst nach dem siebenjährigen Kriege in der letzten Hälfte jenes Jahrhunderts, zu einer Zeit, wo die Verbindung der Französischen Gelehrten mit Deutschen sehr geringe war, und das Vorurtheil der Geschmackslosigkeit und Verachtung der Deutschen in Frankreich schon zu tiefe Wurzeln geschlagen hatte. Eine Hauptschwierigkeit hat auch von jeher die Deutsche Sprache der Verbreitung der Deutschen philosophischen Literatur in dem Weg gelegt, welche die Franzosen ungleich schwerer

als andere, Willen erlangen können, und daher, in den  
Regel nicht anders lernen, als wenn sie, durch den  
Drang der Umstände dazu gezwungen werden.

Auch die Englischen Philosophen im Anfänge  
des achtzehnten Jahrhunderts blieben den Franzosen  
so ziemlich fremde. Es bedurfte erst eines Volkskri-  
des, der die Newton'sche Kosmophysik popularisirte, zwi-  
schen Leibnitz und Newton eine wichtige, wiewohl  
nicht weniger als richtige und treffende, Parallele zog,  
um seine Landsleute mit diesen beiden großen Männern  
des Ausländes und ihren Entdeckungen bekannter zu  
machen. Späterhin nahmen die Franzosen freylich an  
der Philosophie der Engländer lebhaftern Theil;  
doch mehr so weit diese die Politik und hauptsächlich  
die Theorie der Statswirtschaft betraf, als so weit  
sie die Theorie des Erkenntnißvermögens, (jedoch mit  
Ausnahme der Locke'schen Theorie, die sich in Frank-  
reich zahlreiche Verehrer erwarb), die Metaphysik  
und Moralprincipien angien. Man kannte und schätzte  
in Frankreich den David Hume; aber nur als Ge-  
schichtschreiber und politischen Schriftsteller; schwerlich  
als philosophischen Skeptiker, von welcher Seite ihn  
die Deutschen am meisten schätzten.

Unter den Französischen Philosophen, die sich  
nach den berühmten Vorgängern des siebzehnten Jahr-  
hunderts von neuem an die Aufklärung der Theorie  
des Erkenntnißvermögens zur Bestimmung philoso-  
phischer Principien wagten, verdient der Abbe de Cond-  
illac die erste Stelle. Er lebte in der ersten Hälfte  
des vorigen Jahrhunderts, und war Lehrer des Erb-  
prinzen von Parma, für welchen er auch einen eige-  
nen sogenannten Cours d'etudes geschrieben hat. In  
Beziehung auf die Philosophie haben wir von ihm  
drey

drey Werke enthalten, die durch ihren Inhalt: genau mit einander verbunden sind, den *Essay sur l'origine des connoissances humaines*, den *Traité des sensations*, und den *Traité des animaux*.

Sein Urtheil über die Metaphysik nach ihrem damaligen Zustande in Frankreich drückt gewissermaßen das Urtheil seiner Zeitgenossen überhaupt aus. Condillac fand die Vernachlässigung der Metaphysik von seinen Landsleuten sehr verurtheilich, soferne sie zu anmaßend alle Geheimnisse erforschen, in das Innere der Natur und ihre verborgenen Ursachen eindringen will, und zwar nicht auf dem Wege der Erfahrung und einer strengeren Untersuchung des Vernunftvermögens; sondern durch Hypothesen und Constructionen von willkürlichen unerweislichen Grundsätzen *a priori*; wodurch sie eine Art von Zauberwerk wird, das bei genauerer Beleuchtung in sein Nichts verschwindet. Indes verworft er auch nicht die Metaphysik schlechthin. Er wies sie nur in die Schranken zurück, die ihr durch die Beschaffenheit des menschlichen Verstandes selbst angewiesen sind. Hält sie sich innerhalb dieser Schranken, und strebt sie, nur zu erforschen, was sie zu thun vermöge, so ist sie die achtungswertheste Wissenschaft, und welche die Aufmerksamkeit und das Interesse des gelehrten Mannes ziehen vor allen andern Wissenschaften.

Condillac setzt die Ursache aller bisherigen metaphysischen Verirrungen, und nicht mit Unrecht, darin, daß man den Ursprung und die Entstehungsort der menschlichen Vorstellungen verkannt habe. Von diesem Vorwurfe sind insbesondere Des Cartes und Malebranche nicht frey. Hingegen nimmt er den Lockes aus, und schon dies ist ein Beweis, daß

## 58 Geschichte der neuern Philosophie

er eigenlich nur die metaphysischen Verfertigungen seiner Vorgänger vermehrte, da ihn mit diesen das selbe Loos traf; den Ursprung und die Entstehungsart der Vorstellungen verlor zu haben. Condillac's Philo-  
sophie ist nichts weiter, als der Locke'sche Empirismus mit noch größerer Strenge und Consequenz auf die auch vom Locke angenommenen Grundsätze Erkenntnis durchgeführt.

Die philosophische Untersuchung überhaupt soll nur an der Hand der Erfahrung fortgehen. Es muß also eine ursprüngliche Grunderfahrung entdeckt werden, die Niemand bezweifeln kann, und die gleichwohl zur Erklärung aller übrigen hinreicht. In jener Grunderfahrung müssen die Quelle und Materialien aller unserer Erkenntnis gegeben seyn, oder sie muß wenigstens zu diesen unfehlbar hinführen. Aus ihr müssen das Princip der Thätigkeit der Seele, die Werkzeuge, deren sie sich dabei bedient, und die Art ihrer Anwendung erhellen.

Nach Condillac's Theorie ist jene Grunderfahrung in der Verbindung der Ideen theils mit Zeichen, theils unter einander selbst, zu suchen, und diese Verbindung ist es also auch hauptsächlich, die er in seinen Werken weiter zu entwickeln und aufzuhellen sich bemühte. Er wollte die menschliche Erkenntnis auf Ein Princip zurückführen, das weder ein unbestimmter Satz, noch eine abstrahirte Maxime, noch eine willkürliche Voraussetzung, sondern eine allgemein anerkannte Erfahrung wäre, deren Folgen immer durch neue Erfahrungen bestätigt würden. Demnach erklärte er zuvörderst den Ursprung und die Verschiedenheit der Perceptionen; dann die Mächte der Zeichen, und ihre Verknüpfung mit jenen. Die

Der

Wahrnehmung, daß alle Erkenntniß aus der sinnlichen Erfahrung entspringe, führte er darauf, daß wir uns für Vorstellungen empfinden; daß wir sie bestimmet von Andern unterschreiben, was nicht für sich und daß wir ohne Empfindung gar keine Erkenntniß haben könnten. Die Gegenstände der Vorstellungen sind insofern nicht bloß die äußeren Dinge, sondern auch die inneren Thätigkeiten der Seele selbst. Zu den ursprünglichen Seelenvermögen, die bey der Erkenntniß thätig sind, gehören das Vorstellen, das Bewußtseyn, die Aufmerksamkeit, und die Erinnerung. Durch diese wird zunächst die Verknüpfung der Ideen mit äußeren Dingen, mit körperlichen Handlungen, als Zeichen, bewirkt; und aus der Ideenverbindung entstehen nach und nach die Einbildung, die Contemplation, und das Gedächtniß. Je vollkommen der Gebrauch der Zeichen wird, desto vollkommen werden auch jene Vermögen. So wendet Condillac sein Princip noch weiter zur Erklärung der einzelnen logischen Thätigkeiten des Verstandes an. Hiernach beschäftigt er sich mit einer ausführlichen Erklärung der Natur der Sprache und der Mnemotechnik.

Man hält gewöhnlich das Werk des Condillac Sur l'origine des connaissances humaines für sein Hauptwerk; aber das ist es nicht, sobald darum zu thun ist, das Eigenthümliche seiner Theorie und ihr Unterscheidendes von der Locke'schen genau zu lernen. Dieses Eigenthümliche liegt in der Art, wie er die Abkunft aller Erkenntniß aus der Sinneserfahrung durch eine umständliche Charakteristik der Sinnesorgane, und der verschiedenen Gefüh-

schon, welche, Kerkernüssen, darauf die Dinn geschloß  
aber von ihm in dem Traud der Seditione. In  
der Locke'schen Philosophie, welche, daß in diesem  
die Verbindung der Ursache, wie allem, unsern San-  
sationen übergegangen sey; daß nicht gezeigt sey, wie  
der Mensch auch, nötig habe, das Fühlen, Ge-  
hen, u. w. erst zu lernen; daß fast alle Fähigkeiten  
der Seele für, auszubilden gehalten würden  
da sie doch ihren Ursprung aus dem Einfat des  
mens selbst hätten. Locke hat den Gebrauch der  
Sinnen auf eine Art wohl Insinuen zu beschreiben  
und behauptet, daß die Reflexion gar nicht dazu  
bedürftig. Auch Buffon legt dem Menschen auf  
einmal Fertigkeiten im Gebrauche der Sinne bey,  
die er doch erst erwerben muß. Condillac aber  
leugnet Alle diese ursprungliche Fertigkeiten  
des Menschen. Er sucht vielmehr den Gebrauch der  
Wormden der Seele aus der Art der Empfindungen  
zu deduciren, und verwirft die Begriffe Insinuet,  
Menschensinn, die man gewöhnlich zur Erklärung  
zu Hilfe zu nehmen pflegt.

Alles Interesse für Sensationen und ihre  
Gegenstände entspringt im Menschen aus dem Ge-  
fühlen des Angenehmen oder Unangenehmen, welche  
Stück verbunden sind. Ist das Gefühl des Anger-  
nehmen einmal empfunden, und wird es hernach em-  
pfohlen, oder hat der Mensch die Erfahrung des Schmerzes  
gesehen, und fürchtet er, denselben wieder zu lei-  
den, so wird dadurch eine Unruhe erzeugt, welche die  
Wormden der Bedürfnisse, der Triebe und Desires  
gibt. Aus dieser Unruhe erklärt nun Condillac  
alle Fertigkeiten der Seele und des Körpers. Sie  
sind: Fühlen, Denken, Hören, Schmecken, Ver-  
gleichen

gleichen, Urtheilen, Reflectiren, Begehren, Wollen, Hoffen, Fürchten, Hoffen, Wollen u. w. Da es auszuweisen unmöglich ist, die ersten Regungen und Gedanken der Seele zu beobachten; so muß man errathen, und sich folglich hier einige Voraussetzungen erlauben. Es gehört auch zur Vollendung der Theorie eine Unterscheidung dessen, was jedem Sinne insbesondere gebührt.

Condillac denkt sich also die Menschen, die bloß mit einem oder dem andern versehen wäre, der es aber an den übrigen, um zu bestimmen, wie sich in gewisse Seelenfähigkeiten auf jene gewisse Seelenfähigkeiten würden. er legt er dieser Statue andere; endlich alle, mit denen begabt entwickelt dann die Folgen Voraussetzung.

Die beschränkteste erkennende Natur diejenige seyn, welche bloß den Sinn des Geruchs besitzt. Da sie nichts als Gerüche empfindet, auch für sie nichts als Gerüche vorhanden hat gar keine Idee von der Materie. Alles, was aus dem Sinne des Geruchs allein hervorgeht, die wir, obgleich wir angeordnet zu haben, schwerlich denken würden. Es kann der Statue, so wie der Geruchssensationswesen wahrnimmt, nicht an Bewußtseyn fehlen; die Sensation ist angenehm oder unangenehm; die Unterscheidung des Vergnügens und Schmerzes, und die Wahrnehmung, daß jenes in diesen, und umgekehrt, übergehen kann, machen Vergnügen und Schmerz zu Principien der weiteren Thätigkeit der Statue; es entsteht auch Gedächtniß bei Stim.



## 2. Fähigkeiten der neuen Philosophie.

Nächst angenehmer oder unangenehmer Sensationen, woraus zugleich erhellt, daß das Gedächtniß nichts anders, als eine Art zu empfinden ist, die oft lebhafter, als die ursprüngliche Sensation selbst, seyn kann. Aus dem Geruchssinne der Statue folgert also Condillac, wie sie nach und nach sich der Succession der Veränderungen eines activen und passiven Verhältnisses bewußt wird, wie sie vergleichen und urtheilen lernt, wie sich die Imagination bildet, was für Triebe und Leidenschaften entstehen, und wie der Wille sich äußere. Zulezt gelangt er zu dem Resultate: daß mit einem einzigen Sinne die Seele den Keim aller ihrer Fähigkeiten habe; daß also die Sensation alle Fähigkeiten der Seele in sich schließt. Das Vergnügen und der Schmerz sind zur Entwicklung dieser Fähigkeiten die wirksamen Principien.

Dieselbe Deduction der Seelenfähigkeiten, wie aus dem Sinne des Geruchs, unternimmt Condillac auch aus andern Sinnen. Man schreibe einmal der Statue mehr Sinne mit einander verbunden, z. B. Geruch und Gehör, zu, so kann sie anfangs die verschiedenen Sensationen nicht unterscheiden; aber sie lernt es nach und nach. Ihr Wesen scheint ihr eine zwiefache Art des Daseyns zu gewinnen; ihr Gedächtniß wird erweitert und reichhaltiger; sie bildet mehr abstracte Ideen.

Das Gefühl ist der einzige Sinn, welcher uns durch sich selbst von den äußern Objecten unterrichtet, anstatt daß die übrigen Sinne uns diese nicht zeigen. Denke man sich, daß die Statue keinen andern Sinn, als Gefühl, hätte, so würde ihr nichts als die Sensation der gegenseitigen Thätigkeit der Theile des Körpers übrig bleiben, und vornehmlich der  
Respi-

**Reflexionen.** Das Bewußtseyn der Respiration dürfte der geringste Grad der Empfindung seyn, der sich bey der Statue annehmen ließe. Condillac nennt diese daher die Grundempfindung (*Sentiment fondamental*), weil mit diesem Spiele der Maschine das animalische Leben anfängt, und einzig vom demselben abhängt. Eine Statue, welche bloß die Grundempfindung hätte, hätte auch keine Idee von Ausdehnung und Bewegung. Räumt man ihr aber zugleich den Gebrauch der Hände ein, so fängt sie an, ihren eigenen Körper, und die äußere Körperwelt zu entdecken. Aus dem Gefühle entspringen mehr Zustände und Fertigkeiten der Statue, als aus irgend einem andern Sinne, und die übrigen Sinne mit dem Gefühle verbunden sind es, welche die menschliche Natur vollenden.

Noch hat Condillac seinem Tractate von den Empfindungen eine Abhandlung über die Freyheit beigefügt. Es läßt sich denken, daß die Statue in Ansehung ihrer Triebe gar keine Hindernisse fände; vielleicht sind auch die Triebe mit einander im Gleichgewichte; oder der eine ist stärker, als der andre. Finden die Triebe Hindernisse, oder zieht die Befriedigung derselben Schmerzen nach sich, so empfindet die Statue eine Reue. Sie fängt also an, zu überlegen, ob sie ihren Trieben folgen solle oder nicht; sie widersteht ihnen auch wohl, und nur heftige Leidenschaften können das Vermögen der Ueberlegung in ihr aufheben. In jedem Falle aber verdankt sie dieses Vermögen den Kenntnissen, welche sie erworben hat. Die Statue hat also das Vermögen zu handeln oder nicht zu handeln, und ist frey. Denkt man sich unter der Freyheit ein Vermögen,

## § 1. Geschichte der neuern Philosophie

mögen, zugleich zu wollen und nicht zu wollen, zu thun und nicht zu thun, so ist dieses eine Ungeheimnis. Die Wahl unter zwei entgegengesetzten Handlungen ist allemal eine Wirkung der Freiheit; aber eines von Beiden muß die Statue nothwendig widerstehen wollen, etwas zu thun, oder etwas nicht zu thun. Man muß daher die Frage nicht so stellen: Ob man das Vermögen habe, zu wollen und nicht zu wollen? sondern: Wenn man dieses will, ob man auch das Vermögen habe, es nicht zu wollen, und wenn man Etwas nicht will, es auch zu wollen?

Wo nicht überlegt wird, da wählt man nicht; man folge bloß dem Eindrucke der Objecte, und hier findet keine Freiheit statt. Allein um zu überlegen, muß man nothwendig die Vortheile und Nachtheile kennen, welche damit verbunden sind, wenn man den Begierden folgt, oder ihnen widersteht. Da also die Ueberlegung Erfahrung und Kenntniß voraussetzt, so erfordert die Freiheit diese nicht minder. Es fließt hieraus, daß die ausgebreitetsten und gründlichsten Kenntnisse den Gebrauch der Freiheit am meisten befördern. Freilich heben unvollständige und unrichtige Kenntnisse die Freiheit nicht auf, da sie überhaupt nur Mittel zur Bewirkung der Ueberlegung sind; allein die Entscheidung ist doch unsicherer, als im entgegengesetzten Falle. Die Freiheit besteht also auch nicht in der gänzlichen Unabhängigkeit unserer Handlungen von den Gegenständen, und der Erkenntniß, welche wir aus in Ansehung derselben erworben haben. Wir müssen wohl von den Objecten durch die Unruhe abhängen, welche die Privation derselben erzeugt, da wir Bedürfnisse haben, und wir müssen uns wohl nach

nach der Erfahrung richten in der Wahl dessen, was uns nützlich ist, weil sie allein uns hierüber belehren kann. Wählten wir einen Gegenstand unabhängig von unserer Erkenntniß desselben; so würden wir ihn wählen, auch wenn wir überzeugt wären, daß er uns schaden könnte, d. i. wir würden unser Uebel als unser Uebel wählen, was doch unmöglich ist. Die Freiheit besteht in einer Bestimmung des Willens, die wir in der Voraussetzung, daß wir immer auf irgend eine Art von der Einwirkung der Objecte auf uns abhängen, zufolge einer Ueberlegung bewirkt haben. Man vertraut die Leitung eines Schiffs einem Menschen an, der gar keine Kenntniß der Schifffarth hat, und das Schiff wird ein Spiel der Wellen seyn. Aber ein erfahrener Pilot wird den Lauf desselben zu regieren wissen; bey demselben Winde wird er doch die Direction jenes abändern können; und nur im Sturme wird das Steuerruder nicht mehr seiner Hand gehorchen. Dies ist das Bild des Menschen \*).

Der Tractat Condillac's von den ' bestrittet zunächst die Meynungen des Des und des Grafen Buffon von diesen, und nachher eine eigene Theorie darüber. Der erste die Thiere für bloße lebendige Maschine C. widerlegt diese Behauptung dadurch, daß selbst für ihre Erhaltung sorgen; daß sie sich bewegen; daß sie die ihnen angemessen suchen, unter mehreren wählen, und was ih

\*) E. Essai sur l'origine des connoissances humaines. (Par Mr. l'Abbé de Condillac.) A Amsterdam 1746. 2 Toms. 12. — Ebendess. Traité des sensations. A Londres 1754. 2 Toms. 12.

zuwider ist, vermeiden. Dieselben Sinne, welche die menschlichen Handlungen regieren, scheinen auch die Thätigkeiten der Thiere regieren zu können. Aus was für einem Grunde könnte man beweisen, daß die Thiere mit ihren Augen nicht sehen, mit den Ohren nicht hören, und überhaupt nicht empfinden, was Des Cartes zu behaupten fest genug war? Wie können zwar die Empfindungen der Thiere nicht objectiv beweisen; aber das können wir auch nicht von andern Menschen, denen wir doch wegen der übrigen Analogie mit unserm eigenen Wesen ein Vermögen zu empfinden und zu denken beylegen. Wenn aber die Thiere wirklich empfinden, so empfinden sie auch auf eine ähnliche Weise, wie vermöge der Aehnlichkeit der Organisation und der Aeußerungen derselben mit den unsrigen.

Bäffon räumt den Thieren zwar Empfindungsvermögen ein, aber in einem sehr eingeschränkten Sinne. Verstehn wir unter Empfinden bloß eine Thätigkeit auf Veranlassung eines Stosses oder Widerstandes; so giebt es Pflanzen, welche eben dieselbe Empfindlichkeit haben, wie die Thiere. Verstehen wir aber darunter ein Wahrnehmen, Unterscheiden und Vergleichen der Gegenstände; so können wir den Thieren diese Art des Empfindens gar nicht mit Sicherheit zusprechen. Das thierische Empfinden wäre also eigentlich nichts anders, als die Art der Empfindung beim Menschen, sofern die Organe durch die Einwirkung der Objecte bloß afficirt werden, oder die bloße Impression, welche noch von dem Acte der Unterscheidung und Vergleichung herrührt. Wenn Jemand in einem Augenblicke auf die Sensation allein beschränkt wäre, da würde er empfinden.

schaden; aber er würde die Gegenstände nicht unterscheiden und vergleichen. Buffon behauptete daher auch, daß die Thiere bloß materieller Natur wären, und daß ihnen alle die Arten der Empfindung fehlten, welche der Materie nicht angehören, und ihr vom Wesen noch nicht von körperlichen Organen her vorgebracht werden können.

Condillac meint, daß Buffon's Behauptung im Grunde sehr wenig von der Cartesischen abweiche. Immerhin hätte Des Cartes den Thieren ein solches Vermögen zu empfinden zuschreiben können, wie ihnen Buffon zuschreibt; es wäre ihnen damit nichts weiter als bloße Bewegungsfähigkeit zugesprochen, die er ihnen doch ausdrücklich beylegte. Allein durch anderweitige Eigenschaften, die Buffon aus dem Empfindungsvermögen der Thiere herleitet, zeige er, daß er unter dem thierischen Empfinden nicht bloß Bewegungsfähigkeit verstand, und damit widerlegt er offenbar seine Behauptung, daß die Empfindungen und sonach auch das Seelenwesen der Thiere überhaupt nicht den menschlichen analog seyen. Er giebt zu, daß die Empfindungen der Thiere angenehm oder unangenehm sind, und Vergnügen und Schmerz sind doch gewiß etwas anders, als materielle Bewegung. Den Unterschied zwischen körperlichen und geistigen Empfindungen, den Buffon macht, und wovon jene nur den Thieren, aber den Menschen beide zugleich zukommen sollen, hält E. für unerweislich und unbegreiflich. Körper und Seele werden gar nicht verschieden empfunden; die Seele wird im Körper empfunden, und alle Sensationen scheinen nur Modificationen einer und derselben Substanz zu seyn. Die Einheit der Person in uns erfordert auch nothwendig

§ 2

die

die Einheit des empfindenden Princips; anstatt daß nach Buffon der innere Mensch doppelt aus zwei Principien, die noch verschieden sind und einander entgegenwirken, zusammengesetzt seyn soll, einem geistigen und einem materiellen, welche beyde man leicht bey der Reflexion über sein Inneres erkennen und unterscheiden könne, und aus deren entgegengesetzter Wirksamkeit alle Widersprüche im Menschen entstünden. Dieses doppelte Princip im Menschen wird aber von Condillac mit Recht bezweifelt. Die Widersprüche im Menschen lassen sich daher erklären, daß es nach den Umständen und dem Alter mehrere Gewohnheiten annimmt, mehreren Leidenschaften nachhängt, die sich oft nicht mit einander vertragen, und deren einige von der Vernunft verworfen werden, die sich aber oft zu spät bildet, um sie ohne Kampf zu überwinden. Wenn die Thiere nach Buffon's Hypothese ein bloß materielles Seelenprincip haben sollen; so lassen sich ihr Empfindungs- und Vorstellungsvermögen, ihre Einbildungs- und Erinnerungskraft, endlich ihre Sorge für ihren Unterhalt und die Fortpflanzung ihres Geschlechtes, auf keine Weise begreifen.

Nach dieser Bestreitung der Meinungen des Cartesius und Buffon's von der thierischen Natur läßt nun Condillac seine eigene Theorie von den Seelenfähigkeiten der Thiere folgen, und zwar in Vergleichung mit den menschlichen Seelenfähigkeiten. Alle Fähigkeiten und Fertigkeiten der Thiere, und wenn diese auch noch so verschieden von einander sind, entspringen doch bey ihnen auf dieselbe Weise überhaupt. Sie verdanken sie eben so der Erfahrung, wie die Menschen die ihrigen. Erst durch Erfahrung erkennen sie ihre eigenen Körper, lernen sich ihrer Organe be-

bedienen, das suchen, was ihnen nützlich, und vermeiden, was ihnen schädlich ist, kurz für ihre Existenz überhaupt sorgen. Das Bedürfnis ist das einzige Princip für das System der thierischen Vorstellungen. Die Natur scheint für die Thiere so gesorgt zu haben, daß ihnen selbst nur wenig zu thun übrig gelassen ist. Zur Befriedigung des thierischen Bedürfnisses sind die Mittel sehr einfach, und für alle Individuen von einerley Gattung dieselben. Da also dasselbe Princip die Individuen von einerley Gattung motivirt, da sie alle zu denselben Zwecken handeln, und einerley Mittel anwenden; so müssen auch ihre Handlungen und Fertigkeiten einformig werden. Manche Thiere leben einsam und von einander entfernt; dennoch ist in ihrer Handlungsweise keine Verschiedenheit. Was diese bey den Thieren derselben Gattung ähnlich ist, so können sie auch insofern eine Sprache haben, wodurch sie gegenseitig ihre Empfindungen und Bedürfnisse ausdrücken, und einander unmittelbar verständlich werden; nur daß diese Sprache ungleich unvollkommener ist, als die menschliche, ist.

Condillac setzt hierauf die praktische Natur der Thiere in Parallele mit der menschlichen. Das Thier hat keine Reflexion. Es ist auf das Gefühl der Abhängigkeit von den nächsten Ursachen beschränkt, die seinen sinnlich angenehmen oder unangenehmen Zustand bestimmen. Der Mensch hingegen kann sich über dieses Gefühl erheben, und durch vernünftige Reflexion eine Idee der Gottheit erwerben, welche er zugleich als seinen Schöpfer und Gesetzgeber erkennt.

Hat sich der Mensch einmal die Idee Gottes als Schöpfers und Gesetzgebers gedacht, so geht daraus sofort die Idee von moralischen Gesetzen hervor, welche



der sein Thun und Lassen bestimmen. Condillias nimmt ein natürliches Moralgesez im Menschen an, das wie durch den Gebrauch unserer Fähigkeiten entdeckt, und das seinen Grund im Willen Gesetzes hat. Dieses Gesez, behauptet er, sey keinem Menschen schlechthin unbekant; denn sobald die menschliche Gesellschaft entstehe, wie unvollkommen sie auch eingerichtet seyn möge, so könne sie doch ohne gegenwärtige Verpflichtung weder sich bilden, noch fortdauern. Wenn die Menschen das Daseyn und die Verbindlichkeit eines solchen Gesezes nicht anerkennen wollen, sind sie im Kriege mit der gesamten Natur, und leiden selbst am meisten dabei. Dieser anarchische Zustand, und die Gefahren und Leiden desselben, beweisen die Wahrheit jenes Gesezes, welches sie verworfen, und den Mißbrauch, welchen sie von ihrem Bedünken machen. Erkennen aber die Menschen ein solches Gesez für ihr Thun und Lassen an, und beugen sie es zugleich auf die Gottheit als Urheber, so können sie auch durch ihr Verhalten dem Geseze gemäß oder zuwider des Verdienstes und der Belohnung, oder der Schuld und der Strafe, fähig werden.

Ganz anders verhält es sich nun in dieser Hinsicht mit den Thieren. Da sie sich nicht zur Idee der Gottheit als Urheber ihres Daseyns emporzuschwingen vermögen, können sie auch nicht die Existenz eines praktischen Gesezes für ihre Thätigkeit einsehen. Daher ist ihnen weder etwas geboten, noch verboten, und lediglich Trieb und Stärke machen ihr einziges Recht aus.

Die Thiere müssen nach dieser ihrem Verhältnisse zur Natur viele Leiden ertragen, und das scheint freylich einen Vorwurf gegen die Vorsehung zu begründen.

gehören. Es war dies ein Umstand, der auch den Des-Cartes und Malebranche bewog, daß sie die Thiere für bloße lebendige Automate ausgaben. Candillac suchte indessen hier einen andern Ausweg, um die göttliche Vorsehung zu rechtfertigen. Auf die göttliche Gerechtigkeit können nur solche Wesen Anspruch machen, deren Verdienst oder Schuld zukommt, und die Thiere können sich weder Verdienst, noch Schuld, erwerben. Gewährt die Gottheit der thierischen Seele die Unsterblichkeit nicht, so liegt die Ursache darin, weil sie diese ihr nicht schuldig ist. Die Schmerzen sind den Thieren eben so notwendig, wie die angenehmen Empfindungen, die sie haben; denn jene waren das einzige Mittel, ihnen zu zeigen, was sie fliehen mußten. Auch sind die Leiden der Thiere die Folgen der von Gott angeordneten allgemeinen Naturgesetze, die er um ihrer willen nicht abändern und aufheben konnte oder wollte. Da ferner den Thieren viele menschliche Eigenschaften fehlen, und ihre Bedürfnisse auf eine sehr geringe Zahl beschränkt sind; so können sie auch nicht alle die Leidenschaften haben, welche bey den Menschen angetroffen werden.

Die Selbstliebe haben alle thierische Wesen mit einander gemein, und aus dieser entspringen alle übrigen Triebe und Neigungen. Inzwischen ist bey den Thieren die Selbstliebe keinesweges ein Trieb der Selbsterhaltung; denn um diesen Trieb zu haben, muß man einsehen, daß man umkommen kann; und dies erfordert Reflexion nach ähnlichen Fällen; sondern es ist lediglich ein Bestreben, alle unangenehme Empfindungen zu entfernen; und nur insofern strebt jedes thierische Individuum nach Erhaltung seiner selbst. Daher nimt auch kein Thier

auf diejenigen seiner Art, die das Leben verloren haben, weiter Rücksicht. Vom Tode haben die Thiere gar keine Vorstellung. Sie kennen das Leben nur durch die Empfindung, und sterben, ohne vorher geahndet zu haben, daß sie einmal aufhören würden, zu existiren. Wenn sie für ihre Selbsterhaltung thätig sind, so geschieht es lediglich, um dem Schmerz von sich zu entfernen.

Beim Menschen ereignet sich von allem diesem das Gegentheil, und seine Selbstliebe hat daher einen ungleich weitem Umfang. Diese entwickelt, erweitert sich, ändert ihren Charakter nach den Gegenständen, und nimmt so viel verschiedne Formen an, wie es Arten der Selbsterhaltung giebt, und jede dieser Formen macht eine besondere Leidenschaft aus. Noch ein wesentlich unterscheidendes Merkmal der menschlichen Selbstliebe von der thierischen ist, daß jene lasterhaft oder tugendhaft seyn kann, diese nicht; weil der Mensch seinen Pflichten einzuweichen, und sich zu den Gründen des natürlichen Gesetzes zu erheben vermag. Die Selbstliebe der Thiere ist nichts weiter als ein Instinct, der bloß physische Güter oder Uebel zum Objecte hat. Der Vortheil, welchen die Thiere durch die Einfachheit ihrer Triebe und Leidenschaften vor den Menschen haben, ist nur scheinbar. Der Mensch kann seine fehlerhaften Neigungen verbessern, und sich eine unendliche Summe von Güssen verschaffen, was die Thiere nicht können. Der Verstand und der Wille begreifen bey den Thieren nur diejenigen Operationen, welche in der Seele derselben zu Fertigkeiten geworden sind; anstatt daß eben diese Vermögen des Menschen sich auf alle die Thätigkeiten erstrecken, bey welchen die Reflexion statt hat. Und  
der

der Reflexion entsprangen im Menschen die willkürlichen und freien Handlungen. Da jene den Thieren fehlen, so sind auch alle Handlungen derselben durch ihre Natur und ihre Umstände determinirt \*).

Die Vorstellungsart Condillac's von der Natur des Erkenntnißvermögens hat unter andern bis zu den neuesten Zeiten gedauert. Da sie durchaus empirisch ist, so erscheint sie als bloß auf die Erfahrung sich beziehend, der nicht ohne Grund für die Philosophie galt. Es bezog sich auf die alltäglichen Erfahrungen, aber abstracter Reflexionen auf mühsamen angestregten Festhalten von Begriffen a priori. Da Condillac in den Folgerungen aus dieser Theorie bescheiden war. Er schränkte die Entwicklung einer Theorie des Erkennens seinem Principe ein, und blieb bei dem, die er mehr bloß andeutete, zum mindesten der Moral und der Pädagogik nachtheilig.

Sieht man auf das Interesse der Philosophie als Wissenschaft, so ist dieses durch die Untersuchungen Condillac's zwar in diesen und jenen einzelnen Punkten, z. B. in Ansehung der empirischen Psychologie,

\*) Condillac. Traité des animaux, où après avoir fait des observations critiques sur le sentiment de Des Cartes et sur celui de Mr. de Buffon on entreprend d'expliquer leurs principales facultés; à Amsterdam 1755. 2 Parties. 12.

legte, der empirischen Logik, der empirischen Moral und Politik, befördert; aber da er diese an sich wahren und wichtigen Bemerkungen als Data mißbrauchte, im Ganzen verfehlte, und selbst in mancher Hinsicht

er grobe  
falsch sei  
1. Alle  
se Rhetorik  
hlehre  
Regeln  
ch keine  
kenntnis,

Daß die sinnlichen Empfindungen und das dadurch erweckte Bedürfnis in Beziehung auf Schmerz und Vergnügen die Seelenfähigkeiten des Menschen zur Äußerung reizen, und ihre Entwicklung befördern, ist unleugbar; aber daß die Seelenfähigkeiten selbst als solche aus jenen entspringen, widerstreitet der Natur dieser selbst und unserm eigenen Bewußtsein. Der Mensch kann nicht denken, wenn ihm nicht Gegenstände gegeben werden, die und worüber er denkt; aber das Denken selbst und die Gesetze desselben sind in seiner vernünftigen Natur a priori gegründet. Condillac trieb den Lockianismus zu weit schweifend über die Grenzen aller inneren Erfahrung hinaus. Er ließ der Seele auch nicht einmal die reinen logischen Fähigkeiten übrig, die ihr doch Locke übrig ließ, und behauptete sogar, daß wir in einem gewissen Sinne das Empfinden selbst, und das Unterscheiden der Empfindungen, lernen müßten. Es wurde hier von ihm die gelegentliche Ursache der Äußerung der Seelenfähigkeiten mit der unmittel-

unterschiedslosigkeit der Einsenfähigkeiten an sich wechselt.

Es ist wahr, daß Begriffe, und folglich Urtheile und Schlüsse, ohne Inhalt durch Empfindung der Gegenstände, leer sind; daß die logischen Fähigkeiten, wenn sie abstrahirt und objectiv gedacht werden, nicht ohne Hülfe des innern Sinnes vorgestellt werden mögen, und daß es insofern scheint, als ob alle Thätigkeiten der menschlichen Seele sich auf das Empfinden reduciren lassen. Allein die logischen Fähigkeiten an sich sind gleichwohl von dem Empfindungsvermögen an sich verschieden, sind keinesweges Fertigkeiten (*habitudes*), die erst durch Erfahrung erworben werden, und Folgen derselben sind; sondern sind *a priori* in und mit der Natur des Gemüths gegeben, und machen die Erkenntniß der Erfahrung möglich.

Es ist unbegreiflich, daß Condillac, so wie alle größere Empiristen, sich nicht die Frage vorgelegt haben: Woher die notwendigen Gesetze des Denkens und Erkennens im Bewußtseyn stammen; da die Empfindungen so zufällig bey verschiedenen Menschen, und bey demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen so verschieden sind, also nie notwendige Regeln begründen können, wenn auch vermöge der Ähnlichkeit der Organisation und bey ähnlichen Verhältnissen die Empfindungen aller Menschen etwas Gemeinsames haben? Eine ernsthafte Erwägung dieser Frage hätte ihn an sein Princip eine, falls es Erklärungsprincip des gesamten Erkenntnisvermögens seyn sollte, irre machen müssen. Alles Verknüpfen der Empfindungen nach Regeln, alles, was in der Erkenntniß auf Reflexion und Abstraction beruht,

beruht, und aus diesen hervorgeht; alles, was die willkürliche Aufmerksamkeit nach einem Zweckbegriffe bewirkt, läßt sich schlechterdings nicht aus dem Empfindungsvermögen herleiten. Wenn gleich die volle formere körperliche Organisation des Menschen großen Antheil hat an den größeren Kunstfertigkeiten, wodurch sich der Mensch über die Thiere erhebt; so ist sie doch nur als mechanisches Werkzeug zu diesen beförderlich, nicht aber als Princip und Ursache.

Die von Condillac zur Erklärung der menschlichen Natur betretene Bahn war es auch, welche Claude Adrien Helvetius verfolgte; nur daß er seinen Empirismus noch mehr vereinfachte, und geistvoller darstellte, auch interessantere praktische Anwendungen davon auf das menschliche Leben, auf Religion und Politik, machte. Er wurde geboren zu Paris im J. 1715 aus einer ursprünglich Pfälzischen Familie, die wegen Religionsbedrückung nach Holland ausgewandert war, und sich dort niedergelassen hatte. Erst sein Großvater lebte unter dem Namen des Holländischen Arztes zu Paris, ward wegen seiner Verdienste von Ludwig XIV. in den Adelsstand erhoben, und zum Aufseher der Hospitäler ernannt, in welcher Würde er im J. 1727 starb. Auch der Vater des Helvetius war Arzt am königlichen Hofe, und besonders bey der Königin sehr beliebt. Von diesem erhielt er schon im Knabenalter die sorgfältigste literarische Erziehung, der aber sein Genie immer zuvoreilte. Da die Familie kein ansehnliches Vermögen besaß, so bestimmte ihn der Vater für das Finanzfach, in welchem er Gelegenheit hätte, sich zu bereichern, und zugleich Müsse, von seinen Talenten einen beliebigen anderweitigen Gebrauch zu machen.

Bei

Bei einem Verwandten zu Caen erwarb sich der jüngere Helvetius die zu jener Bestimmung nothwendigen Kenntnisse, und erhielt nun durch Vermittelung der Königin im dreß und zwanzigsten Jahre seines Alters die Stelle eines Generalpächters, die ihm eine so ansehnliche Summe einbrachte, daß er nicht nur den von seinen Eltern-dem Könige gethanen Vorschuß abtragen, sondern auch selbst in der größten Opulenz und Bequemlichkeit leben konnte.

Von seinem nun erworbenen Reichthume machte Helvetius einen auch für Andere sehr wohlthätigen Gebrauch. Indessen seine Liebe für die Literatur, die entschiedenste Abneigung gegen seinen Beruf, und Verdrißlichkeiten, welche er sich dadurch zuzog, daß er sich der Klagen der Unterthanen in seinem Departement gegen den Druck des Mauthwesens und die Ungerechtigkeit von Mauthbeamten annahm, bewirkten in ihm den Entschluß, die Generalpächterstelle niederzulegen, und sich in die Einsamkeit auf ein Landgut zu begeben. Aus Gefälligkeit gegen seinen Was

Stelle eines Haushofmeisters aber an der Ausführung sehr hinderte. Die Verfertigung bonheur, das ist das unbedeutendsten gekannte und geschätzte ist, leitete ihn auf seine menschliche Natur, deren Resulten Schriften dargelegt hat.

Im J. 1758 gab er zuerst das Werk: *De l'esprit* heraus. Es erregte bei seiner Erscheinung großes Aufsehen, und ward höchst verschieden beurtheilt; von Einigen mit Enthusiasmus gepriesen, (wie z. B. eine geistvolle Dame von dem Verfasser desselben äußerte: C'est



C'est un homme, qui a dit le secret de tout le monde), von Andern, am meisten von den Jesuiten, welche damals noch bey der Französischen Geisteslichkeit den Ton angaben, als gefährlich verschrieen und verdammt. Die letztere Partey wußte selbst durch mancherley Intriguen das Parlament gegen Helvetius einzunehmen. Die Verfolgung ward gleichwohl durch einen Befehl des Ministerium's auf die Confiscirung des Werks eingeschränkt. Helvetius hielt es daher seinem persönlichen Interesse zuträglicher, die Herausgabe eines andern Werks: *De l'homme*, das eine Fortsetzung und weitere Ausführung jenes erstern ist, bis auf die Zeit nach seinem Tode aufzuschieben. Er lebte seitdem in der Stille, theils auf seinem Landgute, theils in Paris, und genoß nur des Umgangs eines kleinen Circels von Freunden, zu denen insbesondre auch Voltaire gehörte. Das Jahr 1764 brachte er in England zu, wo er, da sein Ruhm im Auslande sich schnell verbreitet hatte, die günstigste Aufnahme fand. Im nächsten Jahre begab er sich nach Deutschland zufolge wiederholter Einladungen, die er von Friedrich dem Großen und einigen andern Deutschen Fürsten erhalten hatte. Unterdessen wurde der Orden der Jesuiten in Frankreich aufgehoben auf eine Art, die viele einzelne Mitglieder desselben in die traurigste Lage versetzte. Helvetius hatte hier unter andern Gelegenheit, dem Jesuiten, der ehemals sein freundschaftliches Vertrauen gemisbraucht, ihm das Wohlwollen der Königin entzogen, und die Feindämter am Hofe gegen ihn gereizt hatte, und der jetzt auf dem Lande in Dürftigkeit und Elend schmachtete, wohlthätig zu unterstützen, ohne daß dieser den Namen seines Wohlthäters erfuhr. Kurze Zeit nach seiner Rückkehr in's Vaterland starb er im J. 1771.

Seine

Seine nachgelassenen Schriften kamen unmittelbar nach seinem Tode einzeln heraus, und sind in die Sammlung seiner Werke aufgenommen!

Um die Philosophie des Helvetius zu charakterisiren, will ich einige seiner Hauptideen aus den Werken *De l'esprit* und *De l'homme* auszeichnen. Unter *Esprit* versteht er bald die Fähigkeit zu denken, bald den Vorrath von Ideen und Kenntnissen selbst, welchen Jemand besitzt. Die Ideen werden durch die Eindrücke der äußern Gegenstände in unsere Sinne erworben und durch das Gedächtniß aufbewahrt, welches nur eine, wiewohl Fortsetzung des ersten Eindrucks ist. Die mittelst der Sinne Ideen zu erwerben und in uns zu bewahren, würde uns inzwischen nur sehr beschränkte Kenntnisse verschaffen, und uns ohne Sitten und bürgerliche Verfassung lassen, uns die Natur eben so, wie die meisten Thiere, gebildet hätte. Die Einrichtung unserer Hände und Finger ist es, der wir unsere Industrie verdanken. Ohne diese Industrie würden wir gleich den Thieren im Walde nur mit der Sorge für unsere Nahrung und Vertheidigung beschäftigt, kaum schwache oder barbarische Gesellschaften formirt haben. —

Die Gegenstände, von denen uns die Sinne die Ideen gewähren, stehen in verschiedenen Beziehungen zu uns und unter einander selbst. Der menschliche Geist erhebt sich zur Erkenntniß dieser Beziehungen, und hierauf ist sein ganzes Vermögen eingeschränkt. Die Wahrnehmung solcher Beziehungen ist das, was man Urtheil nennt. Urtheilen ist Empfinden. Die Farbe, welche ich roth nenne, wirkt anders auf meine Augen, als diejenige, welche ich gelb nenne.

nenne. Die Idee dieser Verschiedenheit ist ein Wesen, und dieses selbst ist also eine Sensation aus mehr andern Sensationen zusammengesetzt, die wir in dem Momente empfangen, oder im Gedächtnisse aufbewahren. Selbst die Begriffe von Stärke, Vermögen, Gerechtigkeit, Tugend, u. dgl. gründen sich, wenn man sie analysirt, auf sinnliche Bilder in der Phantasie, oder im Gedächtnisse. Alle Thätigkeit des Menschen läßt sich also zuletzt auf Empfinden zurückführen, und die größere Fähigkeit, die der Mensch hat, mannichfaltige Eindrücke, und diese bestimmter und feiner zu empfinden (*la sensibilité physique*), ist es, was ihn von den Thieren unterscheidet.

Der Mensch ist dem Irrthume unterworfen. Dieser hat drey allgemeine Ursachen, die Leidenschaft, die Unwissenschaft, und den Mißbrauch der Wörter. Die Leidenschaften täuschen uns, weil sie uns die Gegenstände nur von Einer Seite zeigen. So richtet ein ehrgeiziger Fürst seine Aufmerksamkeit bloß auf den Glanz des Siegs und den Pomp des Triumphs; er vergißt die Unbeständigkeit des Glücks und die Uebel des Krieges. So stellt uns die Furcht Schreckensbilder dar, und versperrt der Wahrheit den Zugang. Noch fruchtbarer an Täuschungen ist die Liebe. Die Unwissenheit ist die Ursache des Irrthums bey schwierigen Untersuchungen. So ist aus Mangel an hinlänglicher Einsicht die Frage vom Werthe des Luxus noch nicht hinlänglich aufgeklärt. Wegen des Mißbrauchs der Wörter verweist Helvetius auf Locke. Er zeigt, daß der falsche Sinn, welchen man den Wörtern Raum, Materie, Unendliches, Selbstliebe, Freyheit, u. a. begelegt hat, die Quelle von tausend Irrthümern in der Metaphysik

empfindlich und Moral geworden ist. Die Materie ist nichts als eine Sammlung von Eigenschaften, die allen Körpern gemein sind. Der Raum ist das bloße Nichts oder das Leere; zugleich mit den Körpern betrachtet ist er die Ausdehnung. Das Wort Unendlich giebt nur eine Idee, die Abwesenheit der Schranken. Die Selbstliebe ist ein von der Natur uns eingepflanztes Gefühl, das tugendhaft oder lasterhaft ist, nach der Verschiedenheit des Geschmacks, der Leidenschaften, der Umstände. Die Freyheit des Menschen besteht in der willkürlichen Aeußerung seiner Fähigkeiten.

Der Verstand (l'esprit) hat mehr oder weniger die Achtung des Publicums, je nachdem die Ideen neu, nützlich und angenehm sind. Nicht die Menge und der Umfang derselben gewinnen unsere Achtung; sondern lediglich die Beziehung, worin sie zu unserer Glückseligkeit stehen. Die interessantesten Ideen für uns sind allemal diejenigen, die a. Neigungen schmeicheln. Es giebt welche von der Liebe zur Wahrheit Ideen vorziehen; aber ihre Zahl ist Wenig. Der Mensch hat von sich selbst den höchsten Schatz in Andern nur sein Bild, oder nützlich seyn kann. Wenn das vernünftigen Verstande keine Ehre ein Grund darin, daß er niemals verliert. Ehrt man unter gewissen Umständen Köpfe, die Feldherren oder waren; so rühmt es daher, weil sie Nutzen zu schaffen.

Die Liebe zur Tugend ist nichts anderes, als das Streben nach allgemeiner Glückseligkeit, und zu  
Buble's Gesch. d. philos. VI. 2. 3 gend;

gendshafte Handlungen sind solche, die hierzu beitragen. Die dummsten Völker haben in ihren seltsamsten Gewohnheiten doch stets ihre Glückseligkeit zum Zwecke; und wenn man in gewissen Ländern und Dörfern Handlungen ehret, die uns lasterhaft und verbrecherisch scheinen, so sind diese Handlungen dort gewiß nützlich. Ein mit List und Geschicklichkeit ausgeübter Diebstahl wurde zu Sparta geehrt, weil in diesem durchaus kriegerischen Freystate, wo es an Einsparung für Eigenthum gänzlich gabra, die Wachsamkeit nützliche Eigenschaften waren. In der Bevölkerung zu groß ist, dürfen die Strafen nicht aussetzen oder idaren. So grausam scheint, so wird doch dadurch großen Nutzen und also ist es nützlich. Kurz Nutzen oder Schaden, der die Tugenden oder als Verbrechen ers

Freilich verknüpft man in allen Ländern den Begriff der Tugend auch mit Handlungen, durch die gar kein Nutzen geschafft wird. Aber dann glaube man doch, daß durch dieselben irgend ein Gut hervorgebracht werde, sey es in dieser oder in einer anderen Welt; und solche Handlungen nennt Helvetius Tugenden des Wahns und Vorurtheils, von denen man die Menschen zu heilen suchen muß. Dergleichen Vorstellungsarten gründen sich nur auf den Vorzug, welchen man besonderen Gesellschaften vor der menschlichen Gesellschaft überhaupt einräumt; was schon allein sie lasterhaft macht. Was für Gutes bringt die Austerität der Mönche und der Fakirs für die Welt und ihr Vaterland hervor?

Es

Es giebt denn umgekehrt auch Verbrechen des Wahns und Vorurtheils, wie es solche Tugenden giebt. Dergleichen sind Handlungen, die durch die bey einem Volke geltende Meynung verdamm werden, ob sie gleich Niemanden schaden. Daraus, daß es wirkliche und eingebildec Tugenden giebt, folgt; daß bey den Völkern zwey Arten der Verderbtheit existiren, eine politische und eine religiöse. Es kann seyn, daß die letztere nicht verbrecherisch ist, wenn sie sich mit der Liebe zum gemeinen Besten, mit Talenten und wahren Tugenden verbindet. Die politische Verderbtheit im Gegentheile befördert den Verfall der Staaten. Sie findet bey einer Nation statt, wenn die Individuen ihr Privatinteresse von dem allgemeinen Interesse absondern, und ist immer eine Wirkung der Staatsform und am meisten der Staatsverwaltung. Zuweilen ist die religiöse Verderbtheit mit der politischen verbunden, oder unwissende Moralisten verwechseln sie mit einander.

Ueberhaupt muß man in der Verfassung und Verwaltung der Staaten die Ursachen der Laster und der Tugenden der Menschen suchen. Man muß den Luxus, der einem großen State nothwendig seyn kann, und die Galanterie, welcher die Menschen die Künste, den Geschmack, und die politischen Tugenden verdanken, minder der Kritik unterwerfen, als die Erziehung, die aus einem Menschen einen Feigen, einen Sklaven, einen Betrieger, oder einen Narren declamationen der Moralisten ledigung ihrer Eitelkeit, und hervor; auch sind Heuchler ungleichgültig allen Uebeln zu ihres Vaterlandes herbenführen,

ren, und sich gegen kleine Ausschweifungen im Genuße der Vergnügungen ereifern.

Nach den obigen Principien, meynet Helvetius, ließe sich ein Katechismus von Maximen entwerfen, die wahr, deutlich und unwandelbar seyn würden. Ein Volk, das darin unterrichtet wäre, und sie befolgte, würde weder von politischen Lastern, noch von Tugenden des Vorurtheils angesteckt werden. Der dadurch aufgeklärte Gesetzgeber würde nur nützliche Gesetze geben, und diese würden beobachtet werden. Werden die Gesetze nicht befolgt, so beweist dies immer die Ungeschicklichkeit des Gesetzgebers. Die Belohnung, die Strafe, die Ehre und die Schande sind vier Fortbeiten, welche die Tugenden unter den Menschen verbreiten, und vortreffliche Männer in allen Fächern hervorbringen können. Um die Moral zu vervollkommen, haben die Gesetzgeber zwey Mittel, das eine, das Privatinteresse der Individuen mit dem allgemeinen des Stats zu vereinigen; das andere, die Fortschritte der Aufklärung bey der Nation zu befördern. Um das letztere zu thun, muß man aber wissen, ob der Verstand (esprit) ein Geschenk der Natur, oder eine Frucht der Erziehung ist.

Sinne;  
n Ge-  
edärft  
ß ha-  
vender  
merk-  
lernen  
e des  
u den  
strens-  
gung

gung der Aufmerksamkeit nicht scheuten, und nur sie nicht zu scheuen, Leidenschaften hätten. Diese sind es, die den Geist befruchten, und zu großen Ideen erheben; wenn und wo sie fehlen, werden die Menschen dumm. Die Fürsten zeigen bisweilen Verstand genug, um nach dem Despotismus zu trachten. Ist ihr Wunsch erfüllt, so haben sie nicht mehr den Muth, sich den Annehmlichkeiten der Trägheit zu entziehen, und sie versauern gleichsam in ihrer Hoheit. Der Ursprung der Leidenschaften liegt in der physischen Empfindlichkeit, in dem Triebe zum Vergnügen und der Furcht vor dem Schmerze, die alle Menschen auf gleiche Weise in Bewegung und Thätigkeit setzen. Alle Menschen sind für die Leidenschaften in gleichem Grade empfänglich; alle können mit Hefigkeit die Ehre und die Tugend lieben, und große Handlungen verrichten. Bloß durch die Gesetze und die Erziehung, welche zum Gehorsame und zur Ehrerbietung gegen die Gesetze vorbereitet, werden die gleich gebornen Menschen verschieden.

Die Erziehung wird zu sehr vernachlässigt; aber um völlig einzusehen, was sie über die Menschen vermag, kommt es auf eine genaue Bestimmung der Begriffe an, welche wir den mancherley Namen, womit man die verschiedenen Arten des Geistes (esprit) bezeichnet, verbunden werden. Den Namen des Geistes giebt man und Arbeitssamkeit hat die Ehrbegier hohen Werth finden, neue Gegenstände, die sich in



schranken sein Genie. Die Phantasie zeigt sich in der Erfindung von Bildern, wie der Verstand in der Erfindung von Ideen; sie glänzt am meisten in Schilderungen, Gemälden u. dgl. Das Gefühl (Sentiment) ist die Seele der Poesie. Der Dichter, welchem es fehlt, bleibe entweder hinter der Natur zurück, oder schweife darüber hinaus. Der Verstand (im engern Sinne) ist nur eine Sammlung neuer Ideen, die nicht Umfang oder Wichtigkeit genug haben, um ihrem Besitzer den Namen eines Genies zu erwerben. Nach diesem Begriffe waren Machiavelli und Montesquieu Genies; La Rochefoucault und La Bruyere waren nur Männer von Verstand. Talent ist Fähigkeit in Einer Gattung, wobei sich mittelmäßige Erfindungen anbringen lassen. Der Geist ist fein, wenn er kleine Objecte wahrnimmt und etwas zu errathen giebt; er ist stark, wenn er Ideen erzeugt, die starke Eindrücke bewirken können; er ist hell, wenn er abstracte Ideen mit Klarheit darstellt; er ist umfassend, wenn er eine große Mannichfaltigkeit von Ideen begreift, und sehr entfernte Beziehungen und Verhältnisse wahrnimmt; er ist eindringend, tieffürthig, wenn er die innere Beschaffenheit der Objecte durchschaut; er ist ein scharfer Geist, wenn er mehr auf die Auswahl der Worte und Wendungen, als der Ideen, achtet.

Helvetius bringt nun dieser in das Wesen der Staatsverfassungen ein, um den Einfluss im Allgemeinen zu bestimmen, welchen sie auf den Geist und Charakter der Völker haben. Horatius, Cicero und Leonidas konnten in ihren Republiken nichts anders als Herden seyn. In diesen waren Menschen von schwachen Leidenschaften doch zum mindesten gut. Weiter.

den die Republikken gehen zu Grunde, wenn Ehrsucht und Vergnügen an die Tyrannen, an die Macht geknüpft sind. Dieselben Menschen, welche Scipio und Camille gewesen wären, werden alsdann Marius und Catilina's seyn.

Alle Menschen haben einen geheimen Hang zum Despotismus, weil Jeder von dem Größten bis zum Kleinsten Anders seinem Glücke dienstbar zu machen sucht. Um eine Tyrannen zu begründen, bedarf es nicht immer Talente und Muth, sondern zuweilen nur eine gemeine Kühnheit und Lasterhaftigkeit. Der Regent fängt an, die verschiedenen Stände der Nation mit einander zu entzweyen, und eine Art von Anarchie unter ihnen zu verbreiten, so daß eine Partey der Nation die Unterdrückung der anderen wünscht. Nachher braucht er seine Gewalt, macht die Tugenden zu Verbrechen, vervielfältigt die Delatoren, hindert die Aufklärung, und verbannt auf gleiche Weise die Seneca's und die Thraseas. Aber die Despoten geben ihrem Heere, das ihnen ergeben ist, ein Gefühl seiner Kraft, und enden gewöhnlich damit, daß sie seine Opfer werden, wie dieses die Geschichte der Römischen Kaiser, und der türkischen Sultane beweist. Der größte Staatsverbrecher ist daher derjenige, der seinem Fürsten rath, seine Gewalt zu weit auszudehnen, und die Unterthanen zu sehr zu belohnen zu lassen. Unumschränkte Despoten von Bölsform, die es nicht wagen, sie zu tadeln, haben auch kein Bedürfnis, sich zu unterrichten. Ihre Minister, die Zufall, Gunst und Intrigue zu ihren Stufen erhoben hat, haben gar keine Idee von Gerechtigkeit, weiser Staatsverwaltung und von Tugend. So bewirkt und unterhält die Unterdrückung und Herab-

Würdigung der Mängel die Unfähigkeit der Sitten und ihrer Minister.

Zugenden giebt es nur in Ländern, wo die Gesetzgebung das Privatinteresse der Bürger mit dem öffentlichen und gemeinsamen verknüpft. Bei uns fern, wo die Macht unter der gemeinen Bürgerklasse, den Großen, und dem Regenten getheilt ist, verschäftigen sich Bürger jeder Art mit wichtigen Gegenständen, und die Freiheit, welche sie haben, Alles zu denken und zu sagen, erhebt die Gemüther und giebt ihnen Stärke und Energie. Eine kleine Stadt Griechenlands hat mehr edle Handlungen und große Muth hervor gebracht, als alle die ungeheueren Reiche des Orients.

Die Stärke der Leidenschaften ist den Belohnungen angemessen, die man ihnen zum Ziele des Bestehens vorhält. Die Hanfen Gold in Mexico und Peru, die den Geiz der Spanier erweckten, ließen sie Wunder der Tapferkeit verrichten. Die Mohamedaner und die alten Bewohner des Norden von Europa, in der Hoffnung, die Houris und die Valkyren zu umarmen, gehen muthig dem Tode entgegen. Aber überall wo die Wissenschaften zu Ehre und Glück führen sie. Der gesunde Verstand, der nur schwacher Leidenschaften ist, schafft nichts, ändert nichts, und klärt sich nicht auf. In der Ordnung, so ist er hinreichend, die Stellen im State zu verwalten. Aber müssen Mißbräuche abgeschafft und verbessert werden, so verräth er nur seine Unfähigkeit. Nur das Genie, durch starke Leidenschaften begeistert, gründet und verbessert die Verfassungen der Staaten. Ob man zu großen Dingen gehoben sey, kann man an drei gewissen

mit den Dingen erkennen: 1) Wenn man den Dingen genug liebt, um ihm alle andere Leidenschaften aufzuopfern; 2) Wenn man edle Handlungen oder Werke denen der Menschheit aller Jahrhunderte zu Theil werden, liebt, bewundert; 3) Wenn man die großen Männer seines eigenen Zeitalters wahrhaft liebt.

Der Geschmack ist die Kenntniß dessen, was dem Publicum einer gewissen Nation gefällt. Man erwirbt sich diese Art von Geschmack durch die Fertigkeit in Vergleichung der Urtheile. Der wahre und vollkommne Geschmack ist derjenige, der sich auf eine tiefe Kenntniß der menschlichen Natur gründet.

Man zu Künsten, Wissenschaften und Geschäften glücklich zu seyn, was man vor allem andern die Ueberzeugung haben, daß man sich nicht in sehr verschiedenen Fächern auszeichnen. Man zählt weder den Newton zu den Dichtern, noch den Milton zu den Geometren. Es giebt verschiedene ausschließliche Talente. Es giebt gewisse Eigenschaften, und man kann sogar sagen, gewisse Tugenden, die nicht mit gewissen Talenten verbunden seyn können. Daß man diese Wahrheit verkennet, ist die Quelle vieler Ungerechtigkeiten. Man rühmt die Mäßigung eines Philosophen, und beschwert sich über seine geringe Empfindlichkeit, ohne zu erwägen, daß er nur dem ruhigen Zustande seines Gemüths das Talent der Beobachtung verdankt. Man fordert, daß der Mann von Genie immer weise sey, und vergißt, daß das Genie das Bestreben von Leidenschaften ist, die sich selten mit der Weisheit vertragen. Helvetius spricht weitläufig von der Erziehungswissenschaft, und erklärt diese für die Kenntniß der schicklichen Mittel, um bey den Menschen Stärke des Körpers, Aufklärung des

**Wille und Tugend des Charakters zu befestigen.** Die se: Mittel hängen gänzlich von der Regierung eines Staats ab. Unter einer schlechten Verfassung und Verwaltung des Staats können weder die Natur, noch die Erziehung die Menschen aufgeklärt und tugendhaft machen; weil die Menschen stets nach ihrer Glückseligkeit trachten, und unser Tyrannen Aufklärung und Tugend nicht zur Glückseligkeit führen \*).

Helvetius war in seinem Principe, daß die Natur des Menschen bloß in Sinnlichkeit bestehe, mit Condillac durchaus einig; aber in seinen Forderungen, besonders in den praktischen, war er uns gleich wider, als dieser. Uebershaupt betrachtete und behandelte Helvetius die Theorie des Erkenntnisvermögens nur als Mittel, um dadurch alle wahre und gemüthliche Moral und alle Religion, vollends die herzu

- \*) De l'Esprit; (par Claude Adrien Helvetius); à Paris 1758; 2 Voll. 8. (auch 3 Voll. 12) à Amsterdam 1776; 2 Voll. 12. à Londres 1784; 2 Voll. 12. Deutsch von Joh. Gabriel Forkert mit einer Vorrede von S. Chr. Gottsche d; Elegantis und Leipzig 1760. 1787; 8. — Ebendess. De l'Homme, de ses facultés, et de son education, Ouvrage posthume. 1772. 2 Voll. 8. Eine neue Ausgabe zu Paris 1786; 3 Voll. 8. à Londres 1786. 2 Voll. 8. Deutsch von Chr. Aug. Wichmann; Dresden 1774; 2 B. 8. Die Werke des Helvetius sind zusammen herausgekommen zu Amstern 1776; 5 Voll. 12. und zu London 1777; 4 Voll. 6. Die neueste und beste Ausgabe ist: Oeuvres complètes d'Helvetius; édition, dans laquelle le livre de l'Esprit a été rectifié sur un exemplaire du très petit nombre de ceux, qui ont paru de cet ouvrage, tel que l'auteur l'avoit composé; dans la quelle on a mis pour la première fois à leur place, selon les citations, toutes les notes dans le Traité de l'Homme et de son education 1794; 5 Voll. und abermals 1796. 14 Voll. 18.

herrschenden positiven Religionen, unter denen er: ja noch dem Protestantismus, und zwar gerade, des protestantischen Euthes wegen, vorzügliche Gerechtigkeit widerfahren läßt, zu untergraben, und die Moral, Politik und Religion bloß auf ein eigennütziges Interesse der Individuen und des Staats zu gründen. Das System des Helvetius ist, wie die französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts fast durchgehends, ein merkwürdiges und warnendes Beispiel, wohin das Locke'sche System, von dem sowohl Condillac, als Helvetius, ausgingen, führe, wenn es festgehalten und auf's Praktische angewandt wird.

Daß Helvetius zum Fundamente der Moral und Politik den Egoismus annahm, sowohl des Individuums, als des Staats, und daß er die Religion für etwas im Grunde ganz Ueberflüssiges, ja bey den darüber von jeher herrschenden Vorurtheilen, und den Mißbräuchen, die sich die schlaue und hinterlistige Herrschsucht erlaubt, als für das Glück der Menschheit in der Regel nachtheilig ansah, floß ganz natürlich aus seinen Voraussetzungen. So weit nämlich der Geschichte und alltäglichen Erfahrung nach der Egoismus die Menschen regiert, und die Staaten immer am blühendsten, die Regenten am mächtigsten und sichersten gewesen sind, welche diesen Egoismus durch ihre Gesetzgebung und die eingeführte Erziehungsweise zweckmäßig für das besondere Interesse und das des Ganzen zu richten und zu lenken wußten, scheint es, daß Helvetius Recht habe, und daß die Tugend lediglich in klugen Handlungen zur Erreichung der individuellen und patriotischen Glückseligkeit bestehe. Daher die Anhänglichkeit vorzüglich der sogenannten Geschäffts- und Staatsmänner in den höhern Ständen an

feh

seiner Philosophie; denn bey diesem, auch man sieht den Helvetius nicht andern haben, pflegt man doch sehr häufig ähnliche Maximen anzuerkennen. Allein es ist doch ein eigenes Gefühl, das man zuletzt von der Würde der Schriften des Helvetius, so weit sie moralischen und politischen Inhalts sind, zurückbehält. Es flößt nicht sowohl Achtung und Liebe für die Menschheit, als vielmehr Verachtung derselben, als einer Gesellschaft eigenmächtiger Wesen, ein; und freylich mag es erfahrene und geschulte Regenten und Politiker genug geben; denen am Ziele ihrer Laufbahn dieses Gefühl fast natürlich und unverwundbar geworden ist. Indessen gerade dieses Gefühl, welches die Schriften des Helvetius, die Geschichte und die tägliche Erfahrung von Welt und Menschen, erwecken; beweist: daß die Tugend unmöglich ein Resultat eigenmächtiger Motive und Zwecke; wären diese auch patriotisch, fern könne; sondern daß vielmehr das Gemeinwohl ihr Wesen ausmache.

Da nun aber die Empirie auf kein anderes System, als das Glückseligkeitsystem, führt, welches am Ende im Wesentlichen nur auf einen feinem oder grobem Egoismus hinausläuft; falls es anders consequent ist: so erhellt, daß überhaupt die Sittenlehre und eine mit dieser verträgliche Politik nicht auf die Erfahrung gebaut werden dürfen. Das Sittengesetz ist in der Natur der Vernunft enthalten; und eben diese ertheilt auch der Politik ihre höchsten Principien; und macht die Religion zum Bedürfnisse der Menschheit. Die Erfahrung kann wohl Regeln gewähren; um die moralischen und politischen Principien anzuwenden; aber jene selbst lassen sich nicht durch sie bestimmen. Ein Mensch, dessen Maximen nur Resultate

Wie der Erfahrung sind, achtet immer nur auf Nutzen oder Schaden; er ist, wie man im Spruchworte sagt, durch Schaden klug geworden, und sucht, ihn zu vermeiden. Dies giebt ihm jedoch keinen Anspruch auf Weisheit und Tugend, die nicht Schaden oder Nutzen zum Zwecke hat, überhaupt nicht eigennützig ist, sondern nach dem wahrhaft Guten strebt. Nicht minder mag der Politiker, der sich in seinen Handlungen nur nach der Geschichte und der Erfahrung von Welt und Menschen richtet, klug und schlaue handeln; aber sein Politiker hat darum noch nicht den Charakter des Edelmanns (Honesty). Allerdings wird eine echte Lebens- und Staatsklugheit weder von der Moral, noch von der Politik verworfen, oder für unbedeutend erklärt; aber sie muß nur den höchsten unbedingten Bezwang gesetzt der Sittlichkeit untergeordnet, und durch diese bestätigt und gelehrt seyn.

Gerade die Französische Nation war und ist noch päpstlichen Völkern für den praktischen Empirismus, die natürliche Lebhaftigkeit, und der Leidenschaften; verbreitete Frohsinn oder in einen zügellosen Hang Boshäften ausartet; das der Darstellung, das sich Sprache selbst verräth, die in Europäischen Sprachen Philosophie die unpassendste Übung gegen philosophische Anstrengung fördert, und Oberflächlichen, zumal und wichtig vorgetragen ist: Alles



Alles dieses hat sich immer vereinigt, und vereinigt sich noch, dem Empirismus bey der Französischen Nation im Ganzen genommen den Triumph, seitdem Gassendi zuerst damit auftrat, zu erleichtern. Es ist also nicht zu verwundern, daß die Französischen Philosophen, nachdem sie einmal die Aristotelische nebst der Cartesischen Philosophie verworfen, und sich den Gassendi und Locke zu Führern gewählt; nach dem ferner Condillac und Huetius die von diesen Vorgängern zunächst gebrochene Bahn mit Glücke, wie es schien, weiter verfolgt hatten, auch in der Folge auf eben derselben blieben, und insbesondre die Politik, Moral und Religion immer deßhalb anzusehen und in ihren Fundamenten zu erschüttern suchten.

Keiner hat wohl diesen letztern Zweck leidenschaftlicher verfolgt, als der it oder vielmehr berühmte *gen nature* \*). Dieses Werk ist mit, den Atheismus und Sackhen Gründen zu lehren, und re angemessene empirische praxe. Alles Unglück des mensche daraus hergeleitet, daß die ene und die Natur der Dinge af sie über die Schranken ihret

\*) *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral. Par Mr. Mirabaud; à Londres 1770; 2 Tomes. 8.* Der Name Mirabaud ist erdichtet; aber über den wahren Verfasser ist man streitig. Einige nennen ihn La Grange; Andere den Baron von Holbach, in dessen Hause jener Erzieher war. Deutsch von Schretter; Frankfurt und Leipzig 1783; 2 B. 8.

der Empyre transscendiren jenseits der sichtbaren Welt, ungeachtet sie immer wieder zurückfallen; daß sie Metaphysiker seyn wollen, bevor sie Physiker sind; die Realitäten verachten, um Ehimären nachzuhängen; die Erfahrung vernachlässigen, um sich an Hiengegriffen und Wirthwägungen zu weiden; Kurz das Studium der Natur ausgeben, und nach Phantomen haschen. Es ist daher nöthig, die Menschen zum Studium der Natur durch wirkliche Erfahrung zurückzuführen. Im theoretischen Theile hat das System der Natur sehr vieles mit der Epikurischen Philosophie gemeinschaftlich, nur daß die Argumente, die für den Atheismus streiten, besser ausgeführt, und dabey die neueren naturhistorischen und physikalischen Entdeckungen benutzt sind, wie auch Rücksicht auf die neuere Philosophie, die herrschenden positiven Religionen, und den heutigen moralischen, politischen und religiösen Zustand der Völker genommen ist.

Die Grundsätze, worauf jenes System beruht, sind folgende:

I. Es giebe ursprünglich unendlich mannichfaltige und auf unendlich verschiedene Art verbundene Materien, die in ununterbrochener Bewegung gegenseitig sind. Die verschiedenen Eigenschaften dieser Materien im Einzelnen, ihre Verbindungen und Wirkungen, welche die Folgen davon sind, machen für uns die Wesen (essences) der Dinge aus.

II. Die Bewegung ist ein Streben, wodurch ein Körper seinem Ort verändert, oder zu verändern sucht, und sie allein bestimt die Beziehungen und Verhältnisse zwischen unsern Organen und den Dingen in und außer uns. Das Ding, welches ein anderes bewegt,

Bewegung, und in diesem eine Veränderung hervorbringen, heißt Ursache; so wie die hervorgebrachte Veränderung Wirkung. Jedes Ding ist vermöge seiner Natur fähig, verschiedene Wirkungen hervorzubringen, aufzunehmen und mitzutheilen. Die Bewegungen finden entweder in Masse statt, wenn ein ganzer Körper seinen Ort ändert, oder es sind innere verborgene Bewegungen, die von der inneren unempfindbaren Thätigkeit der materiellen Elemente eines Dinges abhängen, und erst nach einiger Zeit durch die äußeren Veränderungen, welche sie bewirken, offenbar werden, wie z. B. die Gährung beim Viren, Weine u. dgl., die Bewegungen des Wachstums der Thiere, Pflanzen, und die Aeußerungen der sogenannten intellectuellen Fähigkeiten des Menschen, seiner Gedanken, Leidenschaften, Willensbestimmungen u. w. Ueberhaupt Alles in der Welt ist in Bewegung, und man kann nicht sagen, daß irgend ein Ding in absoluter Ruhe sey, obgleich es wegen einer geringeren oder unmerklichen Thätigkeit relativ zu andern in Ruhe zu seyn scheint.

III. Die Materie und die Bewegung sind von Ewigkeit, und müssen als die ersten ursprünglichen Thatfachen postulirt werden. Die Materie kann nie aufhören zu existiren; sie kann also auch nicht zu existiren anfangen. Das Daseyn einer äußeren Ursache der Materie läßt sich nicht erweisen. Die angebliche Schöpfung aus Nichts ist ein leeres Wort ohne Sinn, das keinen Begriff von der Bildung des Universums geben kann. Noch dunkler wird dieser Begriff, wenn man die Bildung der Materie einem Geiste zuschreibt, d. i. einem Wesen, welches gar keine Analogie mit dieser, gar keinen Contactpunkt mit ihr gemein hat.

IV.

IV. Was die Mannichfaltigkeit der Materie und ihrer Bewegungen ist der Grund der Mannichfaltigkeit der Naturerscheinungen, und ihres unaufhörlichen Entstehens und Verschwindens. Gleichwohl verläuft die Natur dabei stets einen regelmäßigen Gang, und es ist ein ewiger Cirkel, den Alles, was existirt, zu beschreiben gezwungen ist. Die Bewegung bringt die Dinge hervor, erhält sie auf einige Zeit, und zerstört sie nach und nach eines durch das andere, während die Summe des Daseyns immer dieselbe bleibt.

V. Die Ursachen der Naturerscheinungen erkennen wir zwar nicht im Einzelnen; aber wir erkennen doch die einfachen und allgemeinen Gesetze, nach welchen die Körper sich bewegen; und die zusammengesetzten Bewegungen sind nur Resultate verschiedener Combinationen der einfachen. Die Materien, welche wir wahrnehmen, sind entweder geneigt, sich mit einander zu vereinigen, oder sind zu einer Vereinigung unfähig. Hierauf gründen sich diejenigen Thätigkeiten derselben, welche die Physiker Anziehung und Abstoßung, Sympathie und Antipathie, Verwandtschaft und Beziehung; die Moralisten aber Liebe und Haß, Freundschaft und Feindschaft nennen.

VI. Alle Bewegung in den Dingen hat eine Tendenz. Diese, soweit sie sich bemerken läßt, besteht im Allgemeinen darin, daß die Dinge ihr Daseyn zu erhalten und zu sichern streben, also dasjenige an sich ziehen, was diesem Zwecke beförderlich ist, hingegen zurückstoßen, was ihm schädlich seyn kann. Die Physiker nennen diese Tendenz der Selbsterhaltung die Gravitation auf sich selbst; Newton nannte sie die Kräfte der Trägheit; im Menschen nennen sie die Moralisten Selbstliebe. Alle Veränd-

derungen aber in der Welt, und folglich auch beim Menschen, sind nothwendig bestimmt; denn jede Ursache muß nothwendig eine Wirkung haben, und die ganze Natur ist eine zusammenhängende Kette von Ursachen und Wirkungen.

VII. Alle Naturkenntniß des Menschen ist nur Ansicht der Dinge, vermöge welcher gleich der Natur eine gewisse Uebereinstimmung zu finden. Sofern der Mensch periodische und regelmäßige Bewegungen wahrnimmt, entsteht in ihm die Idee der Ordnung. Dieser legt er zwar eine Ordnung bei, und nennt deswegen Alles Unordentlich, was ihm jener Idee nicht gemäß scheint; in der Natur weder Ordnung, noch der Regelmäßigkeit, noch Unregelmäßigkeit. Alles erfolgt hier nothwendig. Sogar die so genannte Wunder, welche den unveränderlichen Gesetzen der Natur widersprechen, sind unmöglich. Was wir so nennen, sind entweder Erdichtungen, oder Betrügereyen, oder Erscheinungen, deren wahre Ursachen uns unbekant sind, und die wir also auf erträumte Ursachen zurückführen.

VIII. Der Mensch ist mit allen übrigen Naturerscheinungen denselben allgemeinen Gesetzen unterworfen. Sein Daseyn und Leben ist nichts als eine nothwendige Reihe mit einander nothwendig verknüpfter Bewegungen, deren Ursachen entweder in den flüssigen und soliden Materien im Innern seines Körpers, oder in den Dingen außer ihm liegen. Der Mensch strebt, wie alle andere Dinge, nach der Erhaltung seiner Existenz, die er von der Natur empfangen hat; er widersteht seiner Verlesung und Ver-

Vernunft; er empfindet die Kraft der Trägheit; er gravitirt über sich selbst; er wird durch Objecte, die ihm analog sind, angezogen, und durch solche, die seiner Natur zuwider sind, zurückgestoßen; er sucht jene, fliehe diese, oder bemüht sich, sie zu entfernen. Das sind die verschiedenen Arten der Thätigkeit, deren der Mensch empfänglich ist, die aber, so verschieden sie scheinen mögen, sich doch auf dieselben unveränderlichen Naturgesetze zurückführen lassen, welche die Natur allen ihren Geschöpfen vorschreibt. Es ist ein in seinen Theilen und seiner Wirksamkeit kaum bemerklicher Punct, in welchem sich das Daseyn des Menschen zuerst zeigt, und worin sich keine der Qualitäten entdecken läßt, die wir Empfindung, Wahrnehmung, Gedanke, Vernunft, Selbstkraft nennen. Aber jener Punct entwickelt sich im Mutterleibe, wächst durch hinzukommende seinem Wesen angemessene und sich ihm verähnlichende Materie, geht aus dem Mutterleibe zur Selbstständigkeit hervor, und bildet sich aus, wird an allen seinen Theilen für die Empfindung empfänglich, eine lebendige und thätige Masse, ein Wesen, das denkt, will, und handelt, ein Mensch.

IX. Die sogenannte Intelligenz des Menschen ist ein Resultat derselben mechanischen Thätigkeiten, aus denen alle übrige Naturerscheinungen fließen. Das Wort Intelligenz ist nur ein Name für Wesen, die so organisiert sind, wie wir, in denen wir Fähigkeiten der Selbsterhaltung, zweckmäßigen Gebrauch der Mittel dazu, mit Bewußtseyn verbunden, bemerken. Alle Dinge dagegen, die uns nicht analog sind, und nicht so wirken, wie wir, nennen wir mechanisch, blindlings, zufällig wirkende

Dinge. Ueberhaupt macht sich der Mensch selbst zum Mittelpunkt des Universums, auf welchen er Alles bezieht. Alle Thätigkeiten in der Natur, die den seinigen ähnlich sind, oder merkwürdige Naturerscheinungen, erklärt er sich aus einem ihm ähnlichen Wesen. Auf ein solches fähret er die ganze Natur zurück. Nur weil er sich selbst unvermögend fählet, jene ungeheuren und zahllosen Wirkungen hervorzubringen, die er im Universum wahrnimmt; so glaube er, die Schwierigkeit dadurch zu heben, daß er die Fähigkeiten des Urhebers der Welt zwar den seinigen analog, aber doch unverhältnißmäßig größer, als diese, vorstelle, damit jene Wirkungen möglicherweise durch sie hervorgebracht werden können. Hierdurch entsteht der Begriff einer intelligenten Gottheit, in welcher zugleich die Ordnung des Universum's ihren Grund hat.

X. Wenn man den Menschen aus Körper, und Seele als einem geistigen Wesen, bestehen läßt, so ist die Frage: Was ein Geist sey? — Die Antwort ist: Der Geist ist ein Wesen, dem kein Merkmal zukommt, von welchem wir einen Begriff haben, also eine bloße Negation. Der Geist soll ohne Ausdehnung und ohne Theile seyn, und dennoch auf Körper und verschiedene Entfernungen im Raume wirken; was sich widerspricht, oder wenigstens schlechthin unbegreiflich ist. Ist die Bewegung eine Veränderung der Verhältnisse des Körpers zu einem Orte im Raume, oder zu andern Körpern; so widerstreitet diesem Begriffe der Bewegung die Bewegung eines Geistes geradezu. Wenn auch die Seele sich bewegt, so bewegt sie sich doch zugleich mit dem Körper; sie hat also eine Eigenschaft mit den Körpern überhaupt gemein;

ma; sie ist folglich ebenfalls den Gesetzen der Materie unterworfen, und würde ohne den Körper unthätig und todt seyn. Die Hypothese von einer gethätigen Seele hat auch nicht den geringsten Nutzen. Die Vorstellung dieser ist eigentlich die Vorstellung eines unsichtbaren Hauches, der sichtbare Wirkungen hat; aber dieser Hauch ist etwas Materielles, ist eine Modification der Luft. Will man eine reelle Idee von der Seele haben, so muß man immer zu materiellen Merkmalen seine Zuflucht nehmen, und dieses selbst beweist, daß die Seele nicht immateriell seyn könne. Wer die Seele vom Körper trennt, thut nichts anders, als daß er das Gehirn von — sich selbst unterscheidet. Das Gehirn ist die Seele. Es ist der Mittelpunkt des Nervensystems, von welchem alle Bewegungen der Nerven, d. i. alle sogenannten Seelenwirkungen ausgehen, und in welches sie sich endigen. Daß übrigens die Menschen das Universum mit Geistern bevölkerten, hat eben darin seinen Grund, daß sie sich einen Geist im Menschen selbst träumten, und nun analogisch denselben auch auf andere lebendige Naturen übertrugen, ja für sich bestehende geistige Wesen ohne Körper erfanden, dergleichen die Engel seyn sollen.

XI. Alle sogenannte intellectuelle Fähigkeiten des Menschen bestehen zuletzt im Empfinden, und dieses ist eben so eine Folge des eigenthümlichen Wesens organisirter Substanzen, als die Schwere, Elasticität, Electricität, der Magnetismus u. w. So wenig sich diese unleugbaren Eigenschaften der Materie ihrem letzten Grunde nach erklären lassen; eben so wenig läßt sich auch das Empfinden erklären. Die Sinne sind die Äußern vermittelst



der Organe der Empfindungen, und diese selbst erhalten mannichfaltige Namen nach der mannichfaltigen Beschaffenheit ihrer Modificationen. Idren sind die Veränderungen im innern Organe des Gehirns, welche auf die äußern Eindrücke der Sinne erfolgen, oder in diesen ihre Ursache haben. Es sind die Bilder der Gegenstände der Empfindungen. Bloß die größere Beweglichkeit des Gehirns unterscheidet den Menschen von den minder empfindlichen Thieren und den leblosen Geschöpfen; so wie die größere Beweglichkeit des Gehirns bey dem einen Menschen ihn in Ansehung seiner Geistesfähigkeiten von den andern unterscheidet, bey welchem die Beweglichkeit jenes geringer ist.

XII. Nicht bloß die intellectuellen Fähigkeiten der Menschen und ihre Verschiedenheit, sondern auch ihre moralischen Eigenschaften haben physische Ursachen. Die Natur wechselt nothwendig in's Unendliche in ihren Geschöpfen, in den Verbindungen und Formen, welche sie dem materiellen Stoffe mittheilt. Es giebt daher nicht zwey Menschen, die genau dieselben Züge hätten, genau auf dieselbe Art empfinden und dächten, dieselben Ideen hätten, die Gegenstände auf gleiche Art beurtheilten, und deswegen einerley Betragen beobachteten. Diese Verschiedenheit der Menschen, bey aller Aehnlichkeit der Organisation im Allgemeinen, bringe eine Ungleichheit derselben hervor, und diese ist wiederum die Veranlassung und die stärkste Stütze ihrer gesellschaftlichen Vereinigung. Aus der Nothwendigkeit einer gesellschaftlichen Verbindung der Menschen geht auch die Nothwendigkeit einer Moral hervor. Wie sich die Menschen in theoretischer Hinsicht in Abzue und Abzue

nischvolle, und in Träume und unwissende Scheiden; so scheiden sie sich in praktischer in gute und böse. Die Seelenkräfte hängen aber gleich den Kräften des Körpers vom Temperamente desselben ab. Frage man immer die Erfahrung anstatt des Vorurtheils, so würde die Medicin der Moral den Schlüssel zum menschlichen Herzen liefern, und, indem sie den Körper heilte, zugleich für die Heilung der Seele sorgen. Das Dogma von der Geistigkeit der Seele hat aus der Moral eine *Sciences conjecturale* gemacht, wo man durchs aus die wahren Triebfedern verkannte, die man brauchen muß, um auf den Menschen zu wirken; anstatt daß die Moral und Politik aus dem Materialismus Vortheile ziehen könnten, die ihnen jenes Dogma nie zu verschaffen im Stande ist. Die sinnliche Erfahrung ist es auch, welche die Klugheit, die Vorsicht, in einem Menschen bewirkt, oder das, was man im eigentlichen und richtigen Sinne Vernunft (*raison*) nennen kann. Man beurtheilt künftige Fälle und das übrige Verhalten dabey nach ähnlichen, die man bereits erfahren hat. Die unmittelbare Empfindung oder unser Temperament können uns irre führen und täuschen; aber die Erfahrung und Reflexion darüber leiten uns wieder auf den richtigen Weg und belehren uns über das, was wirklich zu unserm Glück beitragen kann. Ob man uns gleich daher täglich versagt, daß der Mensch ein vernünftiges Wes

wie der Verfasser desselben den Einwürfen begegnet, die er gegen dasselbe gleichsam voraus ähnderte. Was ihr zuerst widerstritt, waren die Hypothese von angeborenen Ideen, und der Idealismus überhaupt. Je ne räumt er leicht aus dem Wege, dadurch, daß er zeigt, wie alle unsere Vorstellungen aus sinnlichen Eindrücken entspringen. Der Idealismus hingegen, so wie ihn Berkeley aufgestellt hatte, und von dieser Seite allein könnte ihn der Verfasser, beruht lediglich auf der Voraussetzung von der Immortalität der Seele. Sobald man sich zum Materialismus bekennt, ist es nicht mehr schwierig, zu erklären, wie körperliche Substanzen auf die geistige Seele einwirken mögen, und diese Schwierigkeit ist es doch hauptsächlich, welche dem Berkeley den Idealismus zum Bedürfnisse machte. Entzieht man das Seelenwesen den Gesetzen der Materie, und will man alle ihre Bewegungen aus ihrer eigenen inneren Energie erklären; so muß man auch zugestehen, daß sie allein fähig sey, die Bewegung im Universum aufzuhalten oder zu verändern. Das Universum ist aber nichts anders, als wie eine unermessliche ununterbrochene Kette von in einander einwirkenden Ursachen, die durch nothwendige unveränderliche Gesetze bestimmt werden, welche Gesetze nicht anders aufgehoben oder verändert werden können, als mit Aufhebung oder Vernichtung der Dinge selbst. Unsere Seele ist aber keinesweges von der Weltcausalität ausgenommen; ihre Thätigkeiten rühren zunächst nur von Ursachen her, die in uns selbst verborgen sind; und daher bilden wir uns ein, daß die Seele sich selbstständig bewege, weil wir die Triebfedern ihrer Thätigkeit nicht wahrnehmen, oder ihnen ihre bewundernswürdige Wirksamkeit nicht zuschreiben. Alle diese Irrthümer haben ihren

während d. 18ten. Jahrhund. b. auf Kant. 203

ist. Der Grund, daß wir den Körper als eine wirkliche Materie ansehen; - anstatt daß er eine empfindliche Maschine ist; die nothwendig bey einem Eindrucke das momentane Bewußtseyn desselben hat, und durch die Erinnerung an dieselben wiederholten Eindrücke das Bewußtseyn des Ich. bekomp- so wie sich nachher hieraus der ganze Mechanismus des Raisonnements bildet.

So wenig, wie sich die Hypothesen vom Irren- desm und von angeborenen Ideen vertheidigen lassen; eben so wenig kann auch die Existenz einer angeborenen Idee der Pflicht vor aller Erfahrung von den Zwecken und Folgen unserer Handlungen, eines angeborenen moralischen Sinnes oder Instinctes, dargethan werden. Der vornehmste Grund, welchen man für diese Behauptung anführt, ist die Uebereinstimmung der Menschen in gewissen Sätzen und die Nothwendigkeit derselben im Bewußtseyn, die sich auch bey den moralischen Grundurtheilen offenbare. Alle geometrische Demonstrationen haben die Nothwendigkeit ihrer Resultate im Bewußtseyn zur Folge, und diese Nothwendigkeit, glaubt man, könne nicht eine Wirkung der Erfahrung seyn. Das gegen erinnert nun der Verfasser des Systems der Natur, daß diese Voraussetzung, die Nothwendigkeit gewisser Sätze im Bewußtseyn lasse sich nicht aus der Erfahrung erklären, erschlichen sey. Alle nothwendigen Begriffe und Sätze werden erst durch Erfahrung erworben. Ehe man als nothwendig einsieht, daß das Ganze größer, als einer seiner Theile, seyn müsse, muß man das Ganze mit seinen Theilen in der Vorstellung verglichen haben. Daß zweymal zwey Vier ist, weiß ein Kind nicht; aber durch die Erfahrung wird

212  
G 5

## 208 Geschichte der neuern Philosophie

wird es sehr bald davon überzeugt; und da alle Menschen diese Erfahrung auf dieselbe Weise machen, welche die Naturgesetze für alle Menschen dieselben sind; so stimmen auch alle Menschen darin überein, die nothwendige Wahrheit jenes Satzes anzuerkennen. Auch im Hinsicht auf die Moral fließt hieraus, daß sie sich einzig und allein auf die Erfahrung gründet. Diese lehrt uns, was nützlich oder schädlich, eigenshaftig oder lasterhaft, edel oder schändlich ist. Es ist bloß die Beschäftigkeit und Geschwindigkeit, womit wir uns von Erfahrung zur moralischen Beurtheilung unserer eigenen, und der Handlungen Anderer, anwenden, welche uns verführt, an einen moralischen Instinct zu glauben.

Dem moralischen Empirismus, welchen das Natur lehrt, steht nichts mehr entgegen, einer großen Partey der Philosophen an: Freyheit der menschlichen Seele. Diese natürliche Folge des Immaterialismus. Wenn die Seele immateriell, so ist sie auch von der uns bekanten Naturgesetze in der Ausgenommen; sie wird dadurch Gebieter des Schicksals, kann ihre Thätigkeiten selbst leiten, ihren Willen aus eigener innerer bestimmen.

Der Verfasser des Systems der Natur bestreitet die Freyheit hauptsächlich mit folgenden Gründen:

1) Der Mensch ist offenbar ein Glied des großen Natur-Ganzen, und ist also auch diesem und den Empfindungen desselben untergeordnet. Wäre er in der That frey, so müßte er entweder stärker, als die ganze Natur, seyn, oder gar nicht zu ihr gehören. Denn entweder ist er der Erfahrung schlechthin, oder die

die Dualisten müssen zugeben, daß die sogenannte immaterielle Seele des Menschen mit dem Körper im gegenseitigen Wirkungsverhältnisse stehe; jene hängt also auch von der physischen Causalität ab.

2) Es liegt im Menschen nach Selbstbewegung in dieses Trieb und verabschiedet notwendig die nützlich,

ste zu begehren oder zu verabschieden nennen, ist nicht cessives Begehren und Verabschieden zurückgestoßen werden. Es ist mechanisch. Wir deliberieren Beschaffenheit der Gegenstände auf welche sich unsere Thätigkeit weil uns die Erfahrung von deren Wirkungen noch nicht welche gewisse Handlungen sind. Der Verfasser sucht die beiden physischen Actionen des Menschen.

3) Beim ersten Blicke scheint freylich für die Freyheit des Menschen zu sprechen, daß er die heftigsten Leidenschaften und Begierden durch anderweitige Ideen, die er ihnen entgegensetzt, hemmen und auch wohl ganz unterdrücken kann. Aber dies ist ein sehr precäres Argument, das bey genauerer Betrachtung völlig unzureichend scheint. Man kann immerhin einräumen, daß oft die Vorstellung einer drohenden Gefahr, eines entfernten Uebels, uns von einem

## **KV Geschichte der neuern Philosophie**

von gegenwärtigen Genüssen abschreckt oder zu beschaffen. Sogar eine leise Erinnerung, eine geringe unmerkliche Modification unsers Gehirns, vernichtet in jedem Augenblicke die realsten Objecte, die auf unserm

Gleichwohl läßt sich hiiraus gar nicht schließen.

In der Ideen erfolgt nach mechanisch von uns unabhängig, wenigstens unserer Gewalt. Die Erinnerung momentanen und habituellen Zustandes, welchem wir uns befinden. Deshalb oft die Reflexion gar nichts übersehen; wir vermissen alsdenn in uns solche Ideen, die unsere Willensbestimmungen oder abändern könnten, und in Gefahr, ohne daß unsere Freyheit. Wodurch sind wir mit Bewußtsein; sie sind in einer Art von Unwissenheit, sie ihre Verbrechen begehen, rationalen und wahrscheinlichen Handlungen; oder wenn sie es thun; so gesonnenem keine Macht über ihren Willen in ihrer Maschine wiederhergestellt freylich bey ihnen eine vernünftige

stärkere und wirksamere Reflexion über die Folgen ihrer Handlungen, weil ihr Ideen ihnen in's Bewußtseyn kommen, die vor dem Handeln fehlten. Aber alsdenn ist es zu spät, und dieser Zustand des Gemüths, welcher nun erfolgt, ist es, welchen man mit dem Namen der Reue, des bösen Gewissens, zu bezeichnen pflegt.

Der Wille ist nicht ein erstes und ursprüngliches Princip der menschlichen Handlungen. Man hätte ihn für selbstständig, weil man nicht höher hinaufsteigt,

steigt, und die mannichfaltigen verwickelten Ursachen nicht bemerkt, die das Gehirn disponiren, und den Willen, der bloß passiv ist, in Thätigkeit setzen. Der Mensch also ist nach dem Systeme der Natur nie frey in keinem Augenblicke seines Lebens. Er wird nothwendig durch die wirklichen oder scheinbaren Vortheile determinirt, welche er mit Ideen der Gegenstände verbindet, die seine Triebe und Begierden reizen. Diese Begierden sind nothwendig in einem Wesen, das unaufhörlich nach Glückseligkeit strebt; ihre Thätigkeit ist nothwendig, weil sie von dem Temperamente abhängt; das Temperament ist nothwendig, weil es durch die Natur der Elemente bestimmt wird, aus denen es zusammengesetzt ist; die Modificationen dieses Temperaments sind nothwendig, weil sie uns fehlbare und unvermeidliche Folgen der Art sind, wie die natürlichen und moralischen Dinge beständig auf uns einwirken.

4) Man beruft sich oft auch zur Begründung der Freyheit auf die sogenannten gleichgültigen Handlungen, unter denen der Mensch frey wählt, wie es z. B. von seiner gleichgültigen freyen Wahl abhängt, ob er in gewissen Fällen gehen, oder stille stehen will. Allein auch diese gleichgültigen Handlungen sind nur scheinbar frey, nicht wirklich. Sie scheinen nur frey zu seyn, weil wir uns des eigentlichen Motors, das in einem solchen Falle die Handlungen bestimmt, nicht deutlich bewußt werden. In einem lebhaften Dispute über die Freyheit könnte vielleicht Jemand fragen: Ob es nicht bey ihm stehe, sich aus dem Fenster zu stürzen ein paar Stockwerke herunter? Auf diese Frage kann man aber dreist Nein antworten.



ten. Hat Jemand seine vernünftige Besonnenheit, so wird zuverlässig sein Eifer, die Freiheit zu beweisen, kein hinlänglich starkes Motiv für ihn seyn, ihn ihm sein Leben oder seine Gesundheit aufzuopfern. Wenn er sich aber doch wirklich zum Verweise seiner Freiheit aus dem Fenster stürzte; so würde auch dieses noch keinesweges zu dem Schlusse berechtigen, daß er wirklich frey gehandelt habe. Man könnte nur mit Recht daraus schließen, der Mensch müsse ein sehr heftiges Temperament haben, wodurch er zu einer solchen Thorheit getrieben werden konnte. Denn jene Handlung wäre die That eines Wahnsinnigen, und der Wahnsinn hat in heftigen Wallungen des Bluts seinen Grund, nicht in dem Willen.

c) Die Erziehung, die Gesetzgebung im State, die Moral, die Religion, setzen sämtlich den nothwendigen Determinismus voraus. Woyn diese, wenn man ihnen nicht eine Kraft zutraute, die Triebe, Begierden und Leidenschaften der Menschen zu bändigen; und ihr Thun und Lassen zu bestimmen ihrem Wohlfelthamen Zwecken hinzulenken? Die Religion in allen Ländern lehrt das Daseyn eines nothwendigen Wesens, dessen unwiderstehlichem Willen das ganze Menschengeschlecht und die Natur überhaupt unterworfen sind, und das ihr Schicksal nach ewigen Gesetzen einer unveränderlichen Weisheit anordnet. Ist nicht der Gott, welchen die Menschen anbeten, der unumschränkte Herr ihrer Bestimmung? Ist er es nicht, der auswählt, und verwirft? Sind die Drohungen und Verheißungen selbst, welche die Religion an die Stelle der wahren Motive setzt, deren sich eine vernünftige Politik bedienen sollte, nicht auf die Idee der Wirkungen gegründet, welche diese Epimäen nothwendig:

Endig bey unwissenden, furchtsamen, wunderstüch-  
tigen Menschen hervorbringen müssen? Endlich frage  
der Verfasser: "Jene wohlthätige Gottheit, die ihre Ge-  
schöpfe in's Daseyn rufte, zwingt. so dieselben nicht,  
ohne Wissen und Willen derselben eine Rolle zu spie-  
len, woraus ewiges Glück oder Unglück für diese ents-  
springt?"

- 6) Wenn der Mensch zu a  
t wird, haben eini  
ruptet, so werden  
Ingereimheiten; B  
d Thorheiten und E  
gesunden Vernunft  
: es vorzüglich, da  
llismus des Priestley entgegenetzte.

Der Verfasser des Systems der Natur leugnet  
sinerseits, daß jene Begriffe, Verdienst und Schuld,  
Belohnung und Strafe, ihren Sinn und Zweck ver-  
lieren, und daß von dieser Seite das System des  
Fatalismus dem State irgend gefährlich sey oder wer-  
den könne, sobald man daselbe und jene Begriffe  
nur recht verstehe. Die Zurechnung einer Hand-  
lung heißt, daß man sie Jemandem als Urheber ders-  
selben beylegt. Dies kann geschehen, wenn man auch  
annimmt, daß diese Handlung eine Wirkung der Noth-  
wendigkeit war. Wir verbinden die Begriffe von  
Verdienst und Schuld mit gewissen Handlungen, we-  
gen heilsamer oder nachtheiliger Wirkungen, welche  
sie für Andere haben. Handelte auch Jemand aus  
Nothwendigkeit, so wird darum seine Handlung  
nicht weniger gut oder schlecht, rühmlich oder  
rachelhaft für alle diejenigen seyn, die ihren Einfluß  
empfinden, danach sie den Beyfall oder die Mißbil-  
ligung

Ungung dieser erweckt. Nun sollen die Gesetze die Gesellschaft in ihrem Bestande erhalten, und die Glieder derselben hindern, einander zu schaden. Dazu bedarf es aber für die Gesetzgebung bloß der Empfindung, daß die handelnden Wesen modificirt werden können. Die Strafen sind Motive, welche uns die Erfahrung als wirksam kennen lehrt, um die Antriebe der Leidenschaften auf den Willen der Menschen zu unterdrücken oder zu schwächen. Mögen nun die Leidenschaften herrühren, aus welcher nothwendigen Ursache sie wollen; der Gesetzgeber nimt sich vor, ihre Wirkungen zu vereiteln und zu hemmen; er gebraucht die Strafen dazu, und wenn er diese zweckmäßig gebraucht, kann er eines glücklichen Erfolges sicher seyn. Was auch für eine Ursache die Menschen handeln läßt, jeder hat ein Recht, die Wirkungen ihrer Handlungen zu hindern, so wie Jeder, dem ein Fluß seinen Acker überströmt, ein Recht hat, diesen durch einen Damm einzuschränken, oder gar den ganzen Fluß, wenn es kann, abzuleiten. Vermöge dieses Rechts kann die Gesellschaft drohen und strafen, um ihre Glückseligkeit vor solchen Gliedern zu sichern, die fähig wären, sie zu beeinträchtigen, oder sie wirklich beeinträchtigen.

Freylieh darf die Gesellschaft Handlungen nicht bestrafen, an denen der sogenannte freye Wille keinen Antheil hatte. Aber man muß wiederum diese sogenannten unwillkürlichen Handlungen nicht missverstehen. Der Wahnsinn ist ohne Zweifel ein unwillkürlicher und nothwendiger Zustand, aber Niemand findet es doch ungerecht, den Wahnsinnigen ihre Freyheit zu nehmen, obgleich ihre Handlungen nur der Zerrüttung in ihrem Gehirne zugeschrieben werden können. Obwohl die Gesellschaft unwillkürlich

die Handlungen nicht bestraft, so folgt daraus nicht, daß sie nicht determinirt waren. Sie waren allerdings determinirt. Es trat bloß der Fall ein, daß die Motive, welche die Geseze schädlichen Handlungen in den Weg legen, diesmal nicht auf den Hans wirkten konnten; anstatt daß wenn sie auf ihn gewirkt hätten, er die Handlung unterlassen haben würde, und nur aus diesem Grunde wird die Handlung verziehen. Das System des Fatalismus hat also keinesweges, wie man ihm so oft vorgeworfen hat, Gleichgültigkeit gegen Verbrechen, gegen die Gefühle der Ehre und Schande, zur Folge. Jeder Verbrecher weiß, daß sein Verbrechen ihm selbst und Andern schaden werde; und dieses Bewußtseyn muß seine Gleichgültigkeit aufheben. Die Gefühle der Reue und Schande sind schmerzhaftes Empfindungen, welche die Wirkungen unsers Thuns und Lassens in Hinsicht auf die Gegenwart oder Zukunft in uns hervorbringen. Die Furcht vor diesen ist also ein Motiv, schlechte Handlungen nicht zu begehen, um uns jene Empfindungen zu ersparen. Warum sollte bey dem Systeme des Fatalismus nicht diese Furcht dieselbe bleiben, und denselben Effect haben?

Nicht mehr Grund hat ein anderer Vorwurf, der dem Systeme des Fatalismus gemacht wird, daß es die Menschen überhaupt in Apathie versenke, und

in Ver-  
lunte  
bst ist  
er ist,  
n. und  
tenige  
Uebel  
un-

unserer Nebenmenschen abzuheffen oder vorzubauen suchen.

Wie die Lehre von der Freiheit, bemüht sich der Verfasser des Systems der Natur auch die gangbaren Meinungen von der Immaterialität und der Unsterblichkeit der Seele noch umständlicher zu widerlegen. Der Wunsch nach Fortdauer entspringt im Menschen ganz natürlich aus der Tendenz eines empfindenden Wesens, die darauf gerichtet ist, sich selbst erhalten zu wollen, und die sehr leicht die Täuschung erzeugt, oder wenigstens begünstigt, daß es sich wirklich immer erhalten werde. Aber der Mensch wünsche ja auch, seinen Körper zu erhalten, und doch sieht er diesen Wunsch vereitelt; er wünscht, reich zu werden, und wird es nicht; wie sollte es ihm mit dem Wunsche der Fortdauer nach dem Tode in Ansehung der Realisirung desselben besser ergehen?

Unsere Seele ist nichts weiter als ein Princip der Empfindlichkeit. Denken, Genießen, Leben, ist ein Empfinden. Das ganze Leben ist ein Inbegriff von Modificationen oder Thätigkeiten, wie sie einem organisirten Wesen zukommen. Sobald dieses organisirte Wesen, der Körper, zu leben aufhört, kann die Empfindlichkeit sich nicht mehr äußern; es kann also auch keine Vorstellungen, und folglich keine Gedanken mehr haben. Alle Vorstellungen empfangen wir durch die Sinne; wie können wir sie ferner empfangen, wenn die Sinne nicht mehr existiren? Betrachtet man die Seele als ein von dem belebten Körper getrenntes Wesen: warum betrachtet man nicht auch das Leben als eine von dem lebenden Körper abge sonderte Substanz? Das organisirte Wesen selbst läßt sich mit einer Ue. vergleichen. Ist diese einmal

einmal zerbrochen, so ist sie nicht mehr zu dem Zwecke zu gebrauchen, wozu sie bestimmt war. Behaupten, daß die Seele nach dem Tode empfinden, denken, genießen, leiden werde, heißt behaupten, daß eine in tausend Stücke zerbrochene Uhr fortfahren könne, zu gehen und den Lauf der Stunden anzuzeigen. Wer uns überreden will, daß die Modificationen eines Körpers erhalten werden mögen, obgleich die Substanz desselben vernichtet sey; behauptet, daß Qualitäten ohne Subject existiren können, was eine offensbare Ungereimtheit ist.

Die Theologen erwiedern hierauf freulich, daß die Erhaltung der Seelen nach dem Tode des Körpers eine Wirkung der göttlichen Allmacht sey. Aber dies heißt eine Ungereimtheit durch eine willkürliche Hypothese unterstützen. Wie man sich auch die göttliche Allmacht denken mag; sie kann nicht bewirken, daß ein Ding zugleich sey, und nicht sey; sie kann nicht bewirken, daß eine Seele empfinde oder denke, ohne die notwendigen Mittel, wodurch allein sie zu empfinden und zu denken vermag.

Der Verfasser geht noch weiter. Er sucht dazuthun, daß die Hoffnung der Unsterblichkeit nicht nur gar nichts Tröstliches in der That für die Menschen habe, nicht nur die Furcht vor dem Tode gar nicht aufhebe oder mindere; sondern vielmehr diese noch vergrößere durch allerhand religiöse Vorurtheile, die mit ihr in Verbindung gesetzt werden.

So überzeugt auch Jemand von der Wahrheit und Realität der Aussicht in eine selige Zukunft seyn mag; so fürchtet er sich doch, und zittert, wenn er an die Auflösung seines Körpers durch den Tod denkt. Die Hoffnung der Unsterblichkeit nützt ihm also hier in zu nichts.

Aber warum fürchten denn die Menschen den Tod? — Es sind zwei Hauptursachen, die dazu beitragen. Die eine ist, daß gewöhnlich heftige Schmerzen den Tod begleiten, und daß er den Menschen eine Existenz raubt, die ihnen angenehm ist, an die sie gewöhnt sind. Die andere ist die Ungewißheit des Zustandes, der auf die gegenwärtige wirkliche Existenz folgen wird. Diesen Ursachen der Todesfurcht kann man inzwischen durch eine vernünftige Erwägung derselben sehr leicht begegnen. Man betrachte den Tod nur aus dem Gesichtspuncte eines notwendigen Naturzwecks. Wenn das Leben ein Gut ist, und wir genöthigt sind, es zu lieben; so ist es nicht minder notwendig, es zu seiner Zeit zu verlassen, und die Vernunft muß uns lehren, uns in den Willen des Schicksals ruhig zu ergeben. Ein großer Mann erklärte die Philosophie für eine Betrachtung des Todes. Er wollte damit nicht sagen, daß wir uns beständig mit der traurigen Beschäftigung unterhalten müssen, an unser Ende zu denken, und das Schrecken des Todes zu nähren; vielmehr er wollte einladen, uns mit einem Gegenstande vertrauter zu machen, den die Natur uns als notwendiges Ziel vorgestreckt hat, und ihn mit heiterer Stirn zu erwarten.

In Hinsicht auf den Zustand nach dem Tode hat schon Baco bemerkt, daß die Menschen den Tod aus demselben Grunde fürchten, aus welchem Kinder nicht gerne im Dunkeln sind. Wir misstrauen allem, was wir nicht kennen, und scheuen es. Wir wollen deutlich erkennen, um uns vor Dingen zu verwahren, die unser Wohlfeyn bedrohen, und uns solche zu verschaffen, die uns nützlich und angenehm seyn können.

können. Der lebende Mensch kann sich das Nichts dazu gar nicht vorstellen; der Zustand nach dem Tode beunruhigt ihn also; und aus Mangel an wirklicher Erfahrung arbeitet nun seine Phantasie, ihm jenen ungewissen Zustand gut oder übel vorzumahlen. Gemüthe zu empfinden, zu denken, thätig, in gesellschaftlichem Verhältnisse und Genuße zu seyn, scheint ihm die Auflösung durch den Tod das größte Unglück; das ihn aller Freuden des Lebens berauben wird, um ihn in das Nichts herabzufützen.

Indessen sind doch dies alles leere Einbildungen. Ein tiefer Schlaf kann uns das wahrste Bild von unserm Nichtseyn nach dem Tode geben. Er raube auch uns Alles; er vernichtet uns gleichsam für die Welt, und die Welt für uns. Und ist der Tod etwas anders, als ein tiefer und dauernder Schlaf? Bloß weil der Mensch sich keine wirkliche Idee vom Tode machen kann, fürchtet er ihn; könnte er jenes, würde er von dem Augenblicke an ihn zu fürchten aufhören. Da er inzwischen von einem Zustande gar keinen Begriff hat, wo er nicht empfindet; so wähnt er doch, er werde, auch wenn er nicht mehr existirt, doch noch Bewußtseyn dieses seines traurigen Zustandes haben; er wähnt, sein Begräbniß und sein Liegen im Grabe eben so zu fühlen, wie er es lebendig fühlen würde. O Sterblicher, ruft der Verfasser aus, wie verbleibet dich deine Furcht! Nach deinem Tode werden deine Augen nicht mehr sehen, deine Ohren nicht mehr hören; in deinem Sarge wirst du nicht ein Zeuge des Aufhebens und Abnehmens seyn; du wirst an Allem, was man mit deinem entseelten Leichname macht, so wenig Theil nehmen, wie du den Tag vor deiner Geburt an einem was Theil nehmen konntest. Sterben heißt aufhören;



zu empfinden und zu denken, zu genießen und zu leiden; deine Ideen werden mit dir verschwinden; deine Leiden werden dir nichts in's Grab nachfolgen.

Hätte auch die Hoffnung der Unsterblichkeit etwas Tröstliches, und könnte sie wirklich die Furcht vor dem Tode mindern; so sind doch so viel abergläubische religiöse Vorurtheile mit jener vergesellschaftet, daß der Gedanke des Todes durch sie noch um Vieles empörender und quälender wird. Die positive Religion stellt uns den Tod als den furchtbarsten Augensblick vor, der nicht nur allen unsern Vergnügungen ein Ende macht, sondern auch uns hülflos der unerbittlichen Strenge eines unerbittlichen Despoten überliefert, dessen Richterspruch nichts zu mildern vermag. Nach ihr ist der tugendhafteste Mensch nie sicher, daß er der Gottheit wohlgefällig seyn werde; er hat Ursache, vor der Strenge ihres Gerichts zu zittern. Schreckliche und ewige Büßungen erwarten die Opfer ihres Eigensinnes, wegen unwillkürlicher Schwächen oder unvermeidlicher Vergehungen, die ihrem Born entflammt haben. Dieser unversöhnliche Tyrann wird sie strafen, daß sie Triebe und Neigungen beschiedigten, die er selbst ihren Herzen einpflanzte; er wird sie strafen wegen Irthümer des Verstandes, wegen Vorstellungen, Meinungen und Leidenschaften, die sie in der Gesellschaft empfiengen, in welcher er selbst sie gebornen werden ließ. Er wird ihnen nicht verzeihen, daß sie sein unbegreifliches Wesen verkannten; daß sie wagten, selbstständig zu urtheilen; daß sie sich weigerten, schwärmerischen betriegerischen Führern zu gehorchen; daß sie die Strenge hatten, ihre eigene Vernunft zu Rathe zu ziehen, die er ihnen gleich

gleichwohl erteilt hatte, damit sie ihnen zum Leit-  
faden auf dem Wege des Lebens dienen sollte.

Wenn man unbefangen diese Vorurtheile über-  
legt, welche die positive Religion mit der Hoffnung  
der Unsterblichkeit verbindet; was hat denn diese wohl  
für vernünftige Menschen für einen Werth? Und wie  
kann sie geeignet seyn, uns von der Todesfurcht zu  
befreyen, die im Gegentheile durch sie erst unendlich  
quälend wird? Wollte man einwenden, daß, wenn  
die Religion auf gleiche Weise den Guten wie den Bö-  
sen die ewige Seligkeit verspräche, doch Jedermann  
an das andere Leben glauben würde: so antwortet der  
Verfasser geradezu: daß die Religion auch den Bösen  
den Himmel zuerkenne, sofern sie oft den unnütze-  
sten und schlechtesten Menschen einen Platz darin angewie-  
sen habe \*). Sie stärkt die Leidenschaften der Bösen  
wichter, indem sie Verbrechen legitimirt, welche sie  
ohne die Kirche sich gefürchtet und geschämt haben  
würden zu begehen. Kurz die Priester der positiven  
Religionen gewähren den verworfensten Menschen die  
Mittel, um den Bannstrahl von ihren Häuptern ab-  
zuwenden, und trotz der ungeheuersten Sünden dens  
noch zur ewigen Seligkeit zu gelangen.

Man könnte glauben, daß die Politik die Begriffe  
von Himmel und Hölle nach dem Tode für Gute und  
Böse

\*) Als Beispiele nennt er in einer Note (P.I. p. 272) den  
Moses, Samuel, David bey den Juden; den  
Mohammed bey den Muselmännern; bey den Chris-  
ten den Constantin, den heil. Cyrillus, Atha-  
nastus, Domitius, die Kreuzbrüder, die Epiſten,  
et tant d'autres brigands religieux et autres persé-  
cuteurs, que l'Eglise révere.

Böse zur Sicherung der Geseßgebung erdonnen habe, und daß sie wenigstens hierzu heilsam seyen. Aber n wohl durch die Furcht vor tungsustände von lasterhaften werden? Diejenigen, die so gehen entweder uns, oder sich der Furcht vor der Hölle zu; gegenwärtiger Motive ist, wie lopers, der Disposition ihres ringen Energie ihrer Seele, lchternheit, durch Erziehung Maximen, der Besorgniß vor schen Folgen ihrer Ausschweiz Handlungen. Diese sind die ch sie zurückgehalten werden, egriffe von einem künftigen Le , sollten sie auch davon noch so überzeugt seyn, doch jeden Augenblick vergessen, wenn ihr Interesse sie zur Sünde reißt.

Der Mensch, sagt der Verf. vielleicht sehr wahr, kann nicht vom Bösen zurückgehalten werden, wenn er nicht in sich selbst hinreichende Beweggründe findet, die ihn zurückhalten, oder zur Vernunft zurückföhren. Es giebt nichts weder in dieser, noch in einer anderen Welt, was einen Menschen tugendhaft machen könnte, den eine unglückliche Organisation, ein schlecht gebildeter Verstand, eine verwahrloste Phantasie, eingewurzelte Gewohnheiten, böses Beispiel, große Vorehette, von allen Seiten zum Laster einladen. Keine Speculation vermag einen Bösewicht abzuschrecken, der der öffentlichen Meinung trotzt, das Geseß verachtet,raub gegen die lauteste Stimme seines Gewissens ist; den aber seine Macht in dieser Welt über

Stra

Schafe und Ladel erhebt. Jede Thier einer einformigen Vergehung wird bey ihm weicher vor dem, was er für sein unmittelbares gegenwärtiges Glück mehr wendigt findet. Jede heftige Leidenschaft macht uns blind für Alles, was nicht ihr Object ist. Die Schrecken eines künsteigen Lebens, dessen Wahrscheinlichkeit unsere Leidenschaften immer zu verringern mögen nichts über einen Bösewicht, deren Strafen der Geseze, und den gerner nicht achtet, die ihn umgeben. Dem Verbrechen überläßt, hält nichts den Vortheil, um dessen willen er das geht. Alles übrige erscheint ihm stets schematisch.

Der Meinung, die der Natur von dem Werthe der hatte, konnte man nicht nur ihren Realität entgegensehen; sondern eine Frage übrig: Wie denn die Leidenschaften der Menschen zu dirigiren seyen, wenn sie nicht auf goltungszustand Rücksicht nähmen hauptet, daß die Erziehung, die seze hierzu völlig hinlänglich seyen. Die Erziehung muß den ersten Samen des Guten in's Herz legen; sie muß die sich entwickelnden Keime desselben pflegen; die Neigungen und Fähigkeiten vortheilhaft richten und bilden, die durch die individuelle Organisation bestimmt werden; das Feuer der Phantasie nähren; es für gewisse Gegenstände entbrennen lassen, für andere löschen und ersticken; sie muß endlich den Gemüthern Gewohnheiten mittheilen, die für die Individuen und für die Gesellschaft gleich ersperrlich sind. Sind

5 5

Men:

# Die Pflichten des bürgerlichen Staats

Der Staat ist eine Vereinigung von Menschen, die durch gewisse Gesetze verbunden sind, um ihre gemeinsamen Interessen zu wahren und ihre Freiheit zu sichern. Die Pflichten des bürgerlichen Staats sind die Pflichten, die jeder Bürger gegenüber dem Staat und seinen Mitbürgern hat.

Die Pflichten des bürgerlichen Staats sind in drei Hauptklassen zu theilen: in die Pflichten des Bürgers gegenüber dem Staat, in die Pflichten des Bürgers gegenüber seinen Mitbürgern und in die Pflichten des Bürgers gegenüber sich selbst. Die Pflichten des Bürgers gegenüber dem Staat sind die Pflichten, die jeder Bürger aus dem bloßen Grunde, dass er ein Mitglied des Staats ist, zu erfüllen hat. Diese Pflichten sind: die Pflicht, die Gesetze des Staats zu befolgen, die Pflicht, Steuern zu zahlen und die Pflicht, in den Krieg zu ziehen. Die Pflichten des Bürgers gegenüber seinen Mitbürgern sind die Pflichten, die jeder Bürger aus dem bloßen Grunde, dass er ein Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, zu erfüllen hat. Diese Pflichten sind: die Pflicht, die Rechte der Mitbürger zu achten, die Pflicht, ihnen zu helfen, wenn sie in Noth sind, und die Pflicht, die öffentliche Ordnung zu wahren. Die Pflichten des Bürgers gegenüber sich selbst sind die Pflichten, die jeder Bürger aus dem bloßen Grunde, dass er ein Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, zu erfüllen hat. Diese Pflichten sind: die Pflicht, sich selbst zu erziehen, die Pflicht, sich selbst zu erhalten und die Pflicht, sich selbst zu verbessern.

Die Pflichten des bürgerlichen Staats sind nicht nur Pflichten, sondern auch Rechte. Jeder Bürger hat das Recht, die Gesetze des Staats zu befolgen, das Recht, Steuern zu zahlen und das Recht, in den Krieg zu ziehen. Jeder Bürger hat das Recht, die Rechte der Mitbürger zu achten, das Recht, ihnen zu helfen, wenn sie in Noth sind, und das Recht, die öffentliche Ordnung zu wahren. Jeder Bürger hat das Recht, sich selbst zu erziehen, das Recht, sich selbst zu erhalten und das Recht, sich selbst zu verbessern.

ben hat. Niemand kann die Vorstellung ertragen, ganz aus dem Andenken seiner Tümmen zu verschwinden; und Wenige haben den Muth, sich über die Urtheile der Nachwelt ganz hinwegzusetzen, und sich in den Augen derselben herabzumwürdigen. Was ist unempfindlich für das Vergnügen, daß sein Tod denen Thränen entlocken werde, die ihn überleben; daß ihre Seelen sich noch mit ihm beschäftigen, daß er noch aus dem Grabe auf sie wirken werde. Die Moral und die Politik mögen also die Bürger anfeuern, sich ihren Eltern, Kindern, Verwandten, Freunden, Hausgenossen, persönlich werth zu machen; sich Achtung bey ihren Mitbürgern zu erwerben; treu ihrem Vaterlande zu dienen, das ihnen ihr Wohls seyn sichert; Arbeiten zu übernehmen und auszuführen, die den Preis der Nachwelt erwerben; und so im Voraus den Reiz des Ruhmes zu genießen, den sie nach ihrem Tode haben werden. Haben die Bürger in dieser Stimmung gelebt und gehandelt; so können und werden sie den Tod mit Gleichgültigkeit betrachten und mit Standhaftigkeit erwarten, und jene ungewissen Hoffnungen der Zukunft, jene Furcht vor ihren Schrecken, den Träumern und Schwärmern überlassen.

Es war consequent, daß der Verfasser des Systems der Natur bey dieser seiner Philosophie über die Natur und Bestimmung des Menschen insbesondre, auch den Selbstmord nicht bloß entschuldigte, sondern sogar verteidigte, rechtfertigte, und unter gewissen Umständen empfahl. Er bringe folgende Gründe für denselben an:

1) Die Verbindung des Menschen mit der Natur ist weder freiwillig von seiner Seite eingegangen; noch

nach gegenseitig unter binden. Der Wille des Menschen hatte keinen Theil an seiner Geburt, und gemüthlich wird er auch wider seinen Willen gezwungen; das Leben zu verlassen. Alle Handlungen des Menschen sind notwendige Wirkungen unbekannter Ursachen, die seine Willensäußerungen determiniren. Es ist in den Händen der Natur, was ein Schwerdt in seiner eigenen Hand ist. Dieses kann ihm entfallen, ohne daß man es beschuldigen dürfte, es sey undankbar gegen ihn, oder bräche seine Verbindlichkeit. Nur unter der Bedingung, daß er glücklich ist, kann der Mensch sein Daseyn lieben; sobald ihm die ganze Natur die Glückseligkeit versagt; alles, was ihn umgiebt, ihm beschwerlich wird; traurige niederschlagende Bilder sich seiner Phantasie darstellen, darf er keinen Posten verlassen, dem er nicht entspricht, und wo es ihm an aller Unterstützung gebricht; er existirt alsdenn schon nicht mehr; er schwebt in einem leeren Raume; er kann weder sich, noch Andern, weiter nähern sich seyn.

II) Sieht man auf den Vertrag, der den Menschen mit der bürgerlichen Gesellschaft verbindet; so ist jeder Vertrag bedingt und gegenseitig; beide Parteien versprechen sich Vortheile davon. Der Bürger hängt nur mit der Gesellschaft, dem Vaterlande, seinen Hausgenossen, zusammen, sofern er durch sie glücklich ist. Fällt diese Bedingung weg, so ist er in Freyheit gesetzt. Wie könnte man einen Menschen tadeln, der seinen Aufenthalt in der Stadt unnützlich fände, kein Mittel hätte, sich dort zu ernähren, und nun in eine tiefe Einöde flüchtete, um hier seines Kummers und seiner Sorgen zu vergessen? Also auch mit welchem Rechte tadelt man diejenigen, die sich aus dem

Verzweiflung tödtet? Thut dieser etwas anders, als daß er sich von der Gesellschaft entfernt? Der Tod ist die einzige Rettung des Verzweifelten. So lange dem Menschen die Hoffnung bleibt; so lange ihm seine wirklichen oder eingebildeten Leiden nicht unerträglich scheinen; so lange er sich schmeichelt, sie werden zur Ende nehmen, und es werde noch eine angenehme Existenz für ihn folgen, wird er sich auch nicht des Lebens berauben. Aber wenn nichts mehr die liebgehabte Daseyn in ihm nährt, dann ist ihm das Leben die drückendste Bürde, und Sterben erscheint demjenigen als Pflicht, der sich ihrer zu entledigen sucht. Eine Gesellschaft, die uns das Gut, dessen wir bedürfen, nicht verschaffen kann oder will, verliert alle ihre Rechte auf uns; eine Natur, die dabei beharrt, unser Daseyn elend zu machen, befiehlt uns, dasselbe zu verlassen. Indem wir sterben, erfüllen wir einen ihrer Befehle, wie wir bey der Geburt gethan haben.

Man hat von diesen Grundsätzen über die Rechtmäßigkeit und Zulässigkeit des Selbstmordes, meynet der Verfasser, nichts zu fürchten. Solche Grundsätze sind es nicht, die die Menschen bestimmen, so gewaltsame Maßregeln zu ergreifen. Es ist ein durch Kummer und Sorgen verdorbenes Temperament, eine gallichte und melancholische Constitution, ein Fehler in der Organisation des Körpers, eine Unordnung in der gesamten Maschine; kurz es ist die Nothwendigkeit, und nicht eine raisonnirende Speculation, welche in einem Menschen den Entschluß erzeugt, sich selbst zu entleiben. Nichts verführt zu diesem Schritte, so lange Jemand Verhunst, oder Hoffnung, diesen Datsam für alle Leiden, hat. Der Unglückliche,  
der



der selten Kummer und seine Schmerzen nie aus den Augen verliert, vor dessen Geiste nur der Gedanke an Leiden schwebt, kann auch nur von diesen allein Motive des Entschlusses annehmen. Ueberdem welchen Vortheil, welche Hülfe, kann sich die Gesellschaft von einem Unglücklichen versprechen, der zur Verzweiflung gebracht ist, von einem durch Traurigkeit niedergebengten, durch Gewissensbisse gefolterten Misanthropen, der keine Beweggründe mehr hat, Andern nützlich zu werden, der sich selbst aufgibt, und kein Interesse mehr daran findet, seine Tage zu verlängern? Würde die bürgerliche Gesellschaft, frage der Verfasser sogar, nicht viel glücklicher seyn, wenn man alle Bösewichter überreden könnte, sich dem Anblicke des Publicum's zu entziehen, damit nicht die Gesetze genöthigt würden, sie zu vertilgen? Würden selbst diese Bösewichter nicht viel glücklicher seyn, wenn sie der Schande und den ihnen bestimmten Strafen ausvorkommen wollten und dürften, die ihnen die Gesetze zuerkennen.

Noch eine hierher gehörige, ohne Hinsicht auf die Rechtmäßigkeit des Selbstmordes, an sich sehr gegründete Bemerkung des Verfassers will ich anführen. Nichts ist für den Staat ersprießlicher, als den Bürgern Verachtung des Todes überhaupt einzufloßen, und die falschen Ideen aus ihren Gemüthern zu verbannen, welche sie von den Folgen desselben haben. Die Furcht vor dem Tode muß nothwendig die Böseker feig machen; und die Furcht vor seinen Folgen muß Fanatiker und melancholische Frömler hervorgebringen, die sich selbst und Andern zur Last sind. Der Tod ist eine Zuflucht, die man der unterdrückt, durch die Ungerechtigkeiten der Menschen oft in Verzweiflung gestürzt

gehörten, Jugend nicht entziehen muß. Wenn die Menschen den Tod weniger fürchteten, würden sie weder slavisch, noch abergläubisch seyn. Die Wahrheit würde die eifrigsten Verteidiger finden, die Rechte des Menschen würden auf das mutigste und standhafteste behauptet, die Irrthümer auf's kräftigste beseitigt, und die Tyrannen würde von allen Nationen verbannt werden; anstatt daß Feigheit und Furchtsamkeit das Gegentheil bewirken. Mit einem Worte: Die Menschen können nicht zufrieden und glücklich werden, solange ihr abergläubischer Wahn sie vor Phantomen zittern macht.

Überhaupt muß der Nutzen der einzige Maßstab aller praktischen Urtheile des Menschen seyn. Nützlich seyn, heißt zum Wohle; Schädlich seyn, heißt zum Unglücke seiner Mitmenschen beitragen. Wenn der Mensch in jedem Augenblicke seines Lebens seine Glückseligkeit sucht; so darf er auch nichts misbilligen, als was ihm diese selbst oder die Mittel dazu verschafft. Man nennt denjenigen Gegenstand ein Interesse, oder legt ihm ein solches bey, an welchen der Mensch nach seinem Temperamente und seiner Vorstellungsart den Begriff seines Wohlfeyns knüpft. Nichts hat für uns ein wahres und eigentliches Interesse, was wir nicht als nothwendig zu unserer Glückseligkeit betrachten. Niemand in der Welt ist ganz ohne alles Interesse; denn Niemand ist ganz ohne das Bedürfnis der Glückseligkeit. Aber das Interesse eines Jeden, des Guten wie des Schlechten, des Vornehmen wie des Geringen, des Reichen wie des Armen, ist verschieden. Wenn also das Interesse die einzige Triebfeder der menschlichen Handlungen ist; so heißt das soviel, daß Jeder an der

der Beförderung seiner Glückseligkeit auf seine eigene Art arbeitet. In dieser Hinsicht kann auch kein Mensch uninteressirt (uneigennützig) genannt werden. Wir geben dieses Prädicat bloß solchen Menschen oder Handlungen, bei denen wir die wahren Triebfedern nicht kennen, oder deren Interesse wir nicht billigen. So nennen wir einen Freund treu, edel, nützlich, uninteressirt, wenn er mehr durch das Vergnügen gerührt wird, uns in unserm Unglücke beizustehen, als unbrauchbare Schätze aufzukaufen. Kurz: alle diejenigen halten wir für uneigennützig, die für irgend einen Gegenstand, an welchen sie ihre Glückseligkeit knüpfen, Aufopferungen machen, welche uns zu kostbar vorkommen, weil wir jenem Gegenstande nicht denselben Werth beymessen. Das Interesse Anderer, so wie unser eigenes, beurtheilen wir oft sehr unrichtig, bald zu ihrem und unserm vermehrtem Vortheile, bald zum Nachtheile.

Ein wirklich tugendhafter Mensch ist nur derjenige, der beständig das Interesse vor Augen hat; die Zuneigung, Achtung und Hülfe Anderer zu verdienen, so wie das Bedürfniß, sich selbst zu lieben und zu schätzen; der voll von diesen ihm habituell geworden Ideen sich selbst geheimer Verbrechen enthält, welche ihn in seinem eignen Urtheile erniedrigen würden, etwa so, wie Jemand, der von Kindheit auf zur Keuschheit gewöhnt ist, sich vor der Unsauberkeit scheuet, auch wenn er von Niemand bemerkt wird. Diese Principien sind nach dem Verfasser des Systems der Natur die wahre Grundlage der Moral.

Nichts ist schändlicher, als ein Moralprinzip, das sich auf eingebildete Gründe stützt, die man außerhalb die Natur versetzt, oder auf angeborene Ver-  
 seht,

sehr, die vor aller Erfahrung hergehn, und von den  
Wahrheiten, welche aus unsrer Handlungen für uns  
auspringen, unabhängig seyn sollen. Es gehört zum  
Wesen des Menschen, sich selbst zu lieben, sich er-  
halten zu wollen, sich ein angenehmes Daseyn zu ver-  
schaffen; also ist auch das Interesse, oder das  
Begehren nach Glückseligkeit, das einzige Prin-  
cip aller seiner Handlungen. Dieses Interesse hängt  
agitation, seinen Be-  
wohnheiten ab. Er  
wenn eine fehlerhafte  
nungen, ihn sein Wohl-  
welche ihm oder Ans-  
sind. Hingegen mag  
zur Tugend, wenn er  
Glückseligkeit in ein Be-  
menschen und ihm selbst  
wegen auch Andere. bis  
ist ein Gegenstand des

Nur durch Tugend kann der Mensch  
glücklich werden. Ohne Tugend kann die Ge-  
sellschaft weder Nutzen bringen, noch auch subsistiren;  
wirkliche Vortheile können nur mit ihr verbunden  
seyn, wenn sie aus Gliedern zusammengesetzt ist,  
von dem Verlangen beseelt, einander gefällig zu seyn,  
und für ihr gegenseitiges Wohl zu wirken. Fehlt  
dieses Wohlwollen der Bürger gegen einander nicht  
mehr, so kann auch der Staat nicht gedeihen; er ge-  
währt alsdenn den Individuen keine Glückseligkeit;  
so wenig eine Familie dieselbe ihren Angehörigen ge-  
währt, wenn diese mit einander unfriedlich und selb-  
stisch leben.

Man kann hier freylich einwenden, daß die Tugend sehr oft nicht vergolten, mit Ungerechtigkeit, Dank, belohnt werde, und also ihren Zweck nicht erreiche; dagegen das Laster angestraft bleibe und triumphiert. Die Staaten werden nicht selten durch Menschen regiert, welche Unwissenheit, Schmeicheley, Vorurtheile, Mißbrauch und Straßlosigkeit der höchsten Gewalt, die sie in Händen haben, zu Feinden der Tugend macht; die daher ihre Achtung und Wohlthaten an unwürdige Unterthanen verschwenden; nur unnütze, überflüssige oder gar schädliche Qualitäten belohnen, und dem Verdienste die Gerechtigkeit verweigern, die ihm gebührt. Aber der tugendhafte Mann trachtet auch nicht nach der Belohnung oder dem Verfall einer so schlecht constituirten Regierung. Zufrieden mit seinem häuslichen Glücke sucht er nicht, seine äußern Verhältnisse zu vervielfältigen, die nur seine Gefahren vervielfältigen würden. Er weiß, daß eine lasterhafte Gesellschaft ein Wirbel ist, in welchem der tugendhafte Mann sich nicht mit herumbringen kann; er hält sich in der Entfernung weit vom dem Getümmel, wo er zuverlässig erdrückt werden würde. So viel er kann, thut er Gutes in seinem Wirkungskreise. Den Bösen, die mit einander auf den Kampfplatz treten wollen, läßt er freyen Spielraum. Er bedauert die Nationen, die durch ihre Verthümer unglücklich werden, und durch die Leiden, welche die natürlichen und nöthwendigen Folgen derselben sind. Solche Nationen können nur aus unglücklichen Bürgern bestehen, die ferne von dem Gedanken an ihr wahres Interesse, ferne von dem Bestreben zu ihrem gegenseitigen Wohle, ferne von der Einsicht, wie werth ihnen die Tugend seyn müßte, sich offenbar beschaden, oder einander heimlich schaden,

den, und eine Tugend verabscheuen, die ihre regellosen Leidenschaften einschränken würde. Wenn es auch nach dem Systeme der Natur heißt, daß die Tugend ihre eigene Belohnung sey; so soll dies nur so viel sagen, daß in einer Gesellschaft, deren Zweck und Handlungen durch Wahrheit, Erfahrung und Vernunft bestimmt werden, auch jeder Mensch sein wahres Interesse kennen, den Zweck der Gesellschaft richtig fassen, und also auch reelle Vortheile oder Nothe für sich selbst finden würde, um seine Pflicht zu thun, Andere glücklich zu machen, und selbst glücklich zu werden.

Nach der Entwicklung seiner eigenen Vorstellungsart über die Principien der Natur und das Verhältniß des Menschen zu eben dieser, unternimmt der Verfasser eine Prüfung der älteren sowohl, als der neueren, entgegenstehenden Vorstellungsarten, die den zweiten Haupttheil des Systems de la nature ausmacht. Er sucht hier zuvörderst den Ursprung unserer Ideen von der Gottheit aufzuklären, und bemüht sich, darzuthun, wie hiein die Veranlassungen zu den mannichfaltigen Religionen und religiösen Mythologien des Alterthums liegen.

Das Hauptresultat ist: Ungeachtet aller Bestrebungen der menschlichen Phantasie, die Idee oder das Bild der Gottheit über die Sphäre aller Naturdinge und auch der Menschheit selbst zu erheben, konnte sie doch nicht umhin, die Qualitäten aus der menschlichen Natur selbst zu entlehnen, welche sie dem vermeynten Urheber und Regenten des Universums beylegte. Diese menschlichen Qualitäten aber, da sie mit einander im Widerspruche stehen, und nicht einem und demselben Wesen zukommen können, bewir-

fen notwendig eine unverträgliche Mischung, und das hat die Widersprüche erzeugt, die von jeher in der Theologie, in der älteren, wie in der neueren, merklich waren. Die Theologen fühlten selbst gar wohl die unüberwindlichen Schwierigkeiten, welche mit ihren Gottheiten für die Vernunft verbunden waren. Sie konnten sich nicht anders davon befreien, als dadurch, daß sie allen Gebrauch der Vernunft untersagten, die Geister der Nation blieben, die schon an sich so verworrenen und widersprechenden Vorstellungen noch confuser und verwickelter machten, und so ihr ganzes Religionswesen in einer Wolke umhüllten, wo das Innere unzugänglich wurde, und es ihrer eigenen Phantasie überlassen blieb, das räthselhafte Wesen zu erklären, das die Völker anbeten sollten. Für diesen Zweck erweiterten sie den Begriff der Gottheit immer mehr und mehr. Weder Zeit, noch Raum, noch die ganze Natur, konnte seine Unermeßlichkeit umfassen. Alles wurde bey ihm ein unergründliches und unverständliches Geheimniß.

Obgleich der Mensch anfangs die vornehmsten Züge, aus denen er das Bild seiner Gottheit zusammensetzte, von sich selbst hernahm; obgleich er daraus einen mächtigen, neidischen, rachsüchtigen Monarchen gebildet hatte, der ungerecht seyn konnte, ohne doch seine Gerechtigkeit zu verletzen, und kurz, der den verkehrtesten Regenten glich; so verlor doch die Theologie nach und nach, durch ihre Träumereien verleitet, die menschliche Natur ganz aus dem Gesichte, und um die Gottheit möglichst verschieden von ihren eigenen Geschöpfen darzustellen, gab sie derselben Eigenschaften, so wunderbare, so seltsame, so entfern von Allem, was der menschliche Verstand fassen und

bes

begreifen kann, daß sie sich selbst darin verlor. Sie währte ohne Zweifel, daß jene göttlichen Eigenschaften eben deswegen göttliche wären, weil sie nicht begreifen werden konnten, und hielt sie eben darum für der Gottheit würdig und angemessen, weil sich der Mensch gar keine Vorstellung davon zu machen vermochte.

Die Theologie brachte es auch in der That so weit, die Menschen zu überreden, daß man glauben müsse, was man nicht begreifen könne; daß man mit demüthiger Unterwürfigkeit Systeme annehmen müsse, die der Vernunft schlechthin widersprächen; daß diese blinde Resignation das angenehmste Opfer sey, was sich einem phantastischen Regenten darreichen ließe, der nicht wolle, daß man von der Vernunft, die doch sein eigenes Geschenk seyn sollte, Gebrauch machte. Kurz man überzeugete die Menschen, daß sie nicht geschaffen wären, dasjenige zu begreifen, was für sie unter allen Gegenständen der Erkenntniß der wichtigste sey. Die theologischen oder metaphysischen Attribute Gottes sind nichts andres, als bloße Negationen von Eigenschaften, die sich beim Menschen und allen ihm bekanten Dingen finden. Die Attribute sollen die Gottheit von Allem befreien, was der Mensch an sich selbst oder den ihn umgebenden Dingen Mängel, Schwächen und Unvollkommenheiten nennt. Die Unendlichkeit Gottes heißt nichts anders, als daß Er nicht, wie der Mensch und andre Dinge, einen Anfang gehabt hat, und ein Ende haben wird. Die Unveränderlichkeit Gottes heißt, daß Er nicht, wie Alles Uebrige, Veränderungen unterworfen ist. Die Geistigkeit Gottes heißt, daß er von einem Wesen ist, welches wir gar nicht begreifen, und das von Allem verschieden ist, was wir kennen.



Aus diesem verworrenen Inbegriffe negativer Qualitäten entspringt der theologische Gott, jenes metaphysische Ganze, wovon es dem Menschen stets unmöglich seyn wird, sich eine Idee zu machen. Wenn man diese Worte ohne Bedeutung und Sinn mit einander verbindet, so glaubt man, eine Wissenschaft von Gott zu Stande gebracht zu haben; man wähnt, einen Gott zu denken, indem man doch nur eine Chimäre denkt. Man bildete sich ein, daß jene Qualitäten der Gottheit zukommen müßten, weil sie keinem andern uns bekanten Dinge zukommen; man glaubte, daß ein unbegreifliches Wesen auch unbegreifliche Eigenschaften haben müßte; und so entstand jenes unerklärliche Phantom der Theologie, vor welchem sie den Menschen befehlt, die Kniee zu beugen.

Aber alle diese Eigenschaften, abgerechnet, daß sie an sich unvorstellbar sind, stehen unter einander, und noch mehr in ihrer Anwendung auf die Welt, in einem Widerstreite, in welchem sie nothwendig einander vernichten. Gott soll z. B. auch ein gutes Wesen seyn. Die Güte aber schreiben wir nicht solchen Menschen und ihren Handlungen zu, die einen wohlthätigen Einfluß auf uns äußern. Kann man wohl dem Herrn der Natur in eben dieser Bedeutung Güte zugeschrieben werden? Wenn Er Urheber aller Dinge ist, so müssen wir auch die Krankheiten, die Naturverwüstungen, die Hungersnoth, die Kriege, welche das menschliche Geschlecht aufreiben, auf Ihn zurückführen. Gott ist es also, der dieß Elend über die Menschen verbreitet; und wie verräth sich dieß mit der Eigenschaft der Güte? Wenn eine nachlässige oder verkehrte Regierung das Elend, die Unfruchtbarkeit, die Entvölkerung, die Minderung in

seinem Vaterlande hervorbringt und vervielfacht; wo ist hier die Güte Gottes in Beziehung auf dieses? Wo bleiben die göttlichen Absichten (*causae finales*), die man in der Natur annimmt, und die man als die stärksten Gründe für die Weisheit und Allmacht Gottes anführt?

Man versichert, Gott habe das Universum nur für den Menschen geschaffen, und dieser sey bestimt, Regent der Natur zu seyn. Schwacher Mensch! rufst der Verfasser aus, dem ein Sandkörnchen, ein Tropfen Galle, einige Feuchtigkeiten an der unrechten Stelle, die Existenz und Regierung auf einmal rauben können! Du wahnst, daß ein gütiger Gott Alles für Dich geschaffen habe? Du verlangst, daß die ganze Natur Dein Gebiet sey, und kannst Dich nicht gegen ihre kleinsten Stöße schützen? Aber bemerkst Du nicht, daß jeden Augenblick sich seine Güte gegen Dich verleugnet? Bemerkst Du nicht, daß die Thiere, die Deiner Herrschaft untergeben seyn sollen, oft Deines Gleichen fressen, daß das Meer sie verschlingt, deren Ordnung Du bewundert, ihrer furchtbaren und schrecklichen Uebermacht Du weichen mußt? Was ist das menschliche Geschlecht mit der Erde? Was ist diese Erde mit der Sonne? Was ist diese Welt mit dem zahllosen Heere von Welten? Welchen Raum des Universums aus wahrlich nicht bestimmt, Dich durchzuwandern, Deine Bewunderung zu erregen, wie Du Dir einbilst. Sie sind da, um den Platz einzunehmen, welchen die Nothwendigkeit ihnen anweist. Kehre demnach zur Wahrheit zurück, o Mensch! Erkenn

kenne Deine wahre Natur und Verhältnisse! Du bist ein Kind der Nothwendigkeit und des Schicksals, wie es das Universum ist. Der Verfasser zeigt nun noch weiter das Widersprechende in den göttlichen Eigenschaften in ihrer Beziehung zur Welt und zum Menschengeschlechte, worin ich ihm aber nicht folgen kann. Die ganze Argumentation gegen die gangbare natürliche Theologie dreht sich um die philosophische Unmöglichkeit einer Theodicee wegen des Uebels und Bösen in der Welt herum.

Der Verfasser prüft hierauf die vornehmsten Beweise für das Daseyn Gottes, als einer von der Welt verschiedenen persönlichen Intelligenz, sowohl die sogenannten populären, z. B. den aus dem allgemeinen Glauben der Menschheit an Götter entlehnten, welchen er sehr bündig widerlegt, als auch die philosophischen, besonders diejenigen, welche von den neuern metaphysischen Theologen vorgebracht sind. Er greift von den letztern zuerst den Clarke'schen Beweis an. Das *Raisonnement* Clarke's war: Es muß nothwendig Etwas von Ewigkeit existirt haben. Dieses Wesen muß unabhängig und unveränderlich seyn; denn dies folgt unmittelbar aus seiner nothwendigen Existenz von Ewigkeit her. Eben dieses Wesen existirt durch sich selbst, weil es in keinem andern seinen Grund haben kann. Die innere Natur eines solchen Wesens, das nothwendig durch sich selbst existirt, ist aber ein nothwendiges Wesen ewig ist, allgegenwärtig, ein höchst freies, gütiges, wahres, festes Wesen u. w. seyn.

Die

Die erste Sätze giebt der Verfasser zu, sofern bloß von einem ewigen durch sich vorhandenen nothwendigen Wesen, von der Natur, die Rede ist. Aber er verwirft die Folgerungen, daß dieses Wesen eine Intelligenz seyn, und die höchsten moralischen Vollkommenheiten haben müsse. Sobald man die Gottheit als Intelligenz darstelle, räumt man ihr eine menschliche Qualität ein. Die Intelligenz ist eine Eigenschaft gewisser organisirter und belebter Wesen, die wir außerhalb diesen Wesen weiter gar nicht kennen. Um eine Intelligenz zu seyn, muß man denken; um zu denken, muß man Ideen haben; um Ideen zu haben, muß man Sinne haben; wenn man Sinne hat, ist man materiell; und wenn man materiell ist, ist man kein Geist, wie hoch die Gottheit seyn soll, wenn sie nicht für identisch mit der materiellen Natur angenommen wird. Man sagt: die Gottheit muß auch alle die Eigenschaften an besitzen, die in ihren Geschöpfen am vorzrefflichsten sind. Zu diesen Eigenschaften gehört die Vernunft. Wie könnte das Geschöpf vollkommener seyn, als sein Schöpfer? Und doch würde dieses der Fall seyn, wenn der Gottheit die Vernunft abgesprochen werden müßte. Allein dieser Einwurf ist leicht aus dem Wege zu räumen. Sollen einmal der Gottheit die vorzrefflichen Eigenschaften der Menschheit über der Geschöpfe überhaupt beigelegt werden; so würden nach demselben Principe ihr auch alle andere Eigenschaften beigelegt werden müssen, welche wir in den Geschöpfen antreffen. Daß dieß aber gerade nicht, wird selbst der eifrigste Christ nicht zugeben.

Eben die Freyheit Gottes wendet der Verfasser das Daseyn des Uebels und des Bösen ein.

Sollte Gott, daß das Uebel und das Böse in der Welt existiren? Oder konnte Er es nicht verhindern? Im letztern Falle ist Gott nicht frey; denn sein Wille fand unüberwindliche Hindernisse. Im ersten Falle hat Gott in die Sünde gewilligt; er läßt zu, daß man ihn beleidige, daß die Menschen seine Freiheit einschränken, und seine Rathschlüsse vereiteln. Es ist nicht abzusehen, wie die Theologen diesem Dilemma entweichen können, und damit wird die Freiheit Gottes schlechthin aufgehoben. Eben dieser Einwurf trifft auch die göttliche Allmacht, Weisheit, Güte u. m. Was also in dem Clarke'schen Raisonnement Wahres ist, bestätigt den allgemeinen Materialismus und Fatalismus der Natur. Auf der andern Seite aber zeigt es auf's evidenteste die Unhaltbarkeit des theologisch-metaphysischen Begriffs von Gott, indem sich bey der Beziehung desselben auf die Welt unauf löbliche Widersprüche darbieten.

Auch gegen die Beweise für das Daseyn Gottes von Des Cartes, Malebranche, Newton, u. a. argumentirt der Verfasser. Der Beweis des Erstern beruht darauf, daß der Mensch nicht sehen könnte, was er ist; daß er folglich nicht eine solche Idee von Gott haben könnte, wie er hat, wenn nicht wirklich ein Gott existirte. Der Mensch hat eine Idee von Gott als einen allervollkommensten Wesen, ohne doch die absoluten göttlichen Vollkommenheiten begreifen zu können. Es muß also ein Wesen vorhanden seyn, das jener Idee entspricht.

Dieser Argumentation setzt aber der Verfasser folgende Gründe entgegen: Erstlich: Wir sind gar nicht berechtigt, aus der Idee, welche wir von einem Gegenstande haben, auf das wirkliche Daseyn

setzen daselbst zu schließen. Wir haben Ideen von einem Euphir, einem Hippogryphen; daraus folgt nicht, daß solche Dinge wirklich in der Natur vorhanden sind. Es ist zweitens unmöglich, eine positive und wahre Idee von einer solchen Gottheit zu haben, deren Existenz Des Cartes mit den Theologen beweisen will. Der Mensch als ein vernünftiges Wesen kann sich durchaus keine Idee von einem Geiste bilden, einem Wesen, das unförplich und ohne Ausdehnung ist, und doch auf die körperliche materielle Natur wirken soll. Drittens ist unmöglich, daß der Mensch sich positive und reelle Ideen von den absoluten göttlichen Vollkommenheiten, der Unendlichkeit, der Unvermessenheit, und andern Attributen machen könne, welche die Theologen der Gottheit beylegen. Der Cartesische Beweis des Daseyns Gottes ist also völlig unglücklich.

Des Cartes mache aus der Gottheit einen Gedanken, eine Intelligenz. Aber wie läßt sich ein Gedanke, eine Intelligenz, ohne ein Subject vorstellen, dem jene Qualitäten inhäriren können? Des Cartes behauptet zwar, daß man Gott nur wie eine Eigenschaft oder Tugend vorstellen könne, die sich successive über die Theile des Universum's ausbreitet; daß Gott nur in dem Sinne ausgebreitet genannt werden könne, wie das Feuer eines glühenden Eisens, das eigentlich keine andere Ausdehnung hat, als die, welche dem Eisen selbst zukommt. Aber nach diesen Begriffen kann man ihn vorwerfen, daß sein Gott kein anderer als der Natur; daß seine Theologie des bare Spinozismus ist. Es ist daher auch sehr erklärlich, wie Spinoza sich seinem Systeme von Cartesischen Principien annehmen

gehen sollte. Der Verfasser nahm, man habe den Des Cartes, mit Recht des Atheismus beschuldigt. Denn bevor Gott die Materie geschaffen habe, konnte er doch nicht mit ihr existiren, und zugleich aufgehoben seyn; und in diesem Falle gab es nach Des Cartes keinen Gott, indem die Modificationen, wenn ihnen ihr Subject entzogen wird, selbst verschwinden. Wenn Gott die bewegende Kraft der Natur ist, so existirt er nicht mehr durch sich selbst; er existirt nur mit dem Subjecte, welchem er inhäret, d. i. mit der Natur, deren Bewegkraft er ist; wird die Natur oder die Materie aufgehoben, so hebt man zugleich die Gottheit auf. Gott ist also nichts ohne eine Welt, in welcher er seine Thätigkeit äußern kann; er ist von der Welt abhängig, und ohne sie nicht. Anstatt also das Daseyn Gottes zu beweisen, hat Des Cartes dasselbe vielmehr vernichtet, und seine Theologie steht mit sich selbst im Widerspruche.

Dasselbe Urtheil fällt der Verfasser von der Theologie des Malebranche. Dieser behauptete; Das Universum sey nur ein Gedanke, eine intelligible Emanation Gottes. Wir erkennen alle Dinge in Gott, und was wir erkennen, ist Gott selbst; Gott allein bewirkt Alles, was geschieht; Er selbst ist Alles, was Handlung und Thätigkeit in der Natur heißt; kurz Gott ist ganz Wesen und das einzige Wesen. Auch diese Vorstellungsart ist völlig identisch mit der Behauptung: Die Natur sey die Gottheit. Indem Malebranche versicherte, daß wir alle Dinge in Gott erkennen, bezweifelte er zugleich, ob es wirklich eine Materie oder Körper gebe, und meinte, daß nur der Glauben uns von diesen großen Geheimnissen unterrichten könne; ohne wel-

welchen wir gar keine gewisse Kenntniß hiervon haben würden.

Hier kann man ihn aber fragen: Wie sich die Existenz Gottes als des Schöpfers der Materie beweisen lasse, wenn die Existenz der Materie selbst noch ein Problem ist? Alle übrige theologische Dogmen werden von der anderen Seite durch die Aufstellungsgart des Malebranche umgeworfen. Wie kann uns der Freiheit des Menschen die Idee von einem Gotte bereinigt werden, der die Bewegursache der ganzen Natur ist, der unmittelbar die Materie und die Körper bewegt, ohne dessen Willen nichts in Universum geschieht, und der die Geschöpfe zu allen ihren Thätigkeiten prädestinirt? Wie läßt sich dabei behaupten, daß die menschlichen Seelen die Fähigkeit haben, frey Ideen zu bilden, und selbstständig Entschlüsse zu fassen? Setzt man voraus, daß die Erhaltung der Creaturen eine fortgesetzte göttliche Schöpfung ist; so ist es Gott, der die Geschöpfe unaussprechlich in den Stand setzt, Böses zu thun. Nach Malebranche thut Gott Alles, und seine Geschöpfe sind nur passive Werkzeuge in seiner Hand; ihre Tugenden also, wie ihre Sünden, sind Ihm bezumessen; die Menschen können sich kein Verdienst erwerben, und keine Schuld zuziehen. Damit wird die Religion vernichtet, und das System des Malebranche kann zum Beispiele dienen, wie die gangbare positive und philosophische Theologie sich durch ihre eigenen innern Widersprüche am Ende selbst zerstört.

Newton, dessen großes Genie die Natur und ihre Gesetze errieth, verirrte sich ebenfalls, sobald er die Natur und ihre Gesetze aus den Augen verlor. Ein Sclav der Vorurtheile seiner Kindheit wagte er



es nicht, mit der Fackel seines Verstandes die Ehimäre zu beleuchten, die man ohne Grund jener Natur beigefügt hatte. Er erhob sich nicht zu dem Gedanken, daß die Kräfte der Natur allein hinreichend wären, alle so glücklich ist nicht und die Regionen, "behe orzubringen, die er selbst Der erhabne Newton, wenn er die Physik sich in die traumvollen verlieren. Gott," sagt sie die Seele der Welt, sondern wie der Herr und oberste Regent aller Dinge." Newton macht also aus der Gottheit, gerade wie die Theologen, einen geistlichen Monarchen; einen Despoten, der das Universum regiert, etwas Analoges mit einem mächtigen menschlichen Fürsten, der seine Untertanen wie Sklaven betrachtet und behandelt. Aber er bestimmt die unbedingte Herrschaft Gottes noch genauer. Der höchste Gott ist ein ewiges, unendliches, vollkommenstes Wesen. Das Wort Gott bedeutet Herr; aber jeder Herr ist nicht Gott; es ist die Herrschaft des geistlichen Wesens, welche die Gottheit konstituiert; es ist die wahre Herrschaft, die den wahren Gott konstituiert; es ist die falsche Herrschaft, die den falschen Gott konstituiert. Aus der wahren Herrschaft folgt, daß der wahre Gott lebendig, intelligent und mächtig ist; und aus seinen anderen Vollkommenheiten folgt, daß er der höchste oder höchst vollkommen ist. Er ist ewig, unendlich und allwissend, d. i. er dauert in der Ewigkeit und wird nie endigen; er beherrscht Alles, und weiß Alles, was geschieht und geschehen kann. Er ist weder die Ewigkeit, noch die Unendlichkeit; aber er ist ewig und unendlich; er ist nicht die Dauer, oder der Raum, aber er dauert und ist allgegenwärtig.

Man

Man kann in dieser unverständlichen Sprache Newton's die größte Anstrengung nicht verkennen, die theologischen Attribute oder abstracten Qualitäten der Gottheit mit menschlichen Attributen eines vergötterten Monarchen zu vereinbaren. Wir bemerken vergäbliche Qualitäten, die dem Menschen nicht mehr zukommen, einem Oberherrn der Natur beigelegt, der doch wie ein menschlicher König vorgestellt wird. Denken, wie ihm wolle; der höchste Gott hat doch allemal Unterthanen zu seiner Herrschaft nöthig; so bedarf auch Gott der Menschen, um seine Herrschaft auszuüben, indem er sonst nicht Regent sehn würde. Wie kann aber dieser Regent wirklich seine Herrschaft über geistige Wesen ausüben, die doch oft nicht thun, was er befiehlt, die unaufhödlich ihm widersprechen, und Unordnungen in seinem Reiche verursachen? Wie kann Gott der Monarch der geistigen Wesen seyn, wenn er ihnen die Freiheit und das Vermögen läßt, sich gegen ihn zu empören. Eben dieser Monarch, den Alles mit seiner Unermeßlichkeit erfüllt und regiert, regiert Er den Menschen, wenn dieser sündigt, lenkt Er die Handlungen desselben, ist Er in denselben, wenn dieser Ihn (Gott) selbst beleidigt? Das böse Princip, oder der falsche Gott (der Teufel), hat er nicht ein weit ausgedehnteres Reich, als der wahre Gott, dessen Pläne und Unternehmungen er nach den Lehren der Theologen beständig durchkreuzt, und zu vereiteln sucht, oder wirklich vereitelt?

Newton sagt: "Gott ist Einer und derselbe, überall und überall, nicht bloß durch seine Kraft und Energie, sondern auch der Substanz nach." — Aber wie kann ein Wesen, das handelt, das alle Wirkung der Dinge hervorbringt, immer dasselbe seyn?

sein? Was versteht man unter der Kraft, der  
 Energie, der Substanz Gottes? Wenn diese  
 Substanz geistig und unausgedehnt ist; wie kann sie  
 irgendwo existieren? Wie kann sie die Materie in  
 Thätigkeit setzen? Wie vorgestellt werden? Und  
 doch sagt wiederum Newton, daß alle Dinge in  
 Gott enthalten sind, und sich in Ihm bewegen, nur  
 ohne reciproke Thätigkeit (*sine mutua passione*).  
 Gott empfindet nichts von der Bewegung der Körper,  
 und diese empfinden nichts von seiner Gegenwart.  
 Hier giebt Newton der Gottheit Merkmale, die  
 dem bloß leeren und dem Nichts zukommen. Sonst  
 ist unbegreiflich, wie unter Substanzen keine recipro-  
 ke Action und Passion seyn könne, die einander durch-  
 dringen und sich von allen Seiten umgeben. Man  
 sieht offenbar, Newton hat sich selbst nicht verstan-  
 den. Auf ähnliche Weise geht der Verfasser noch an  
 der Attribute durch, die der Englische Weltweise der  
 Gottheit zugeschrieben, und deckt die Nichtigkeit der  
 Begriffe davon, oder den Widerstreit derselben mit  
 andern Begriffen, oder mit unleugbaren Thatsachen  
 der Erfahrung auf.

7. Man sage gegen das System der Natur  
 nicht, daß wir keine Vorstellung von einem Kunstwerke  
 haben können, wenn wir uns nicht zugleich einen davon  
 verschiedenen Künstler denken, der es hervorbrach-  
 te. Die Natur überhaupt ist kein erschaf-  
 fenes Werk. Sie hat immer durch sich selbst eris-  
 stirt, und nur in ihrem Schooße geschäpft Alles, was  
 geschieht. Sie ist eine unermessliche Werkstätte mit  
 Materialien versehen, und wo zugleich die Werkzeu-  
 ge zubereitet werden, deren sie sich zu ihren Wirku-  
 gen bedient. Alle ihre Producte sind Effects ihrer  
 Ener-

Georgie, sind die Ursachen oder Agenten, welche sie erzeugen, in sich enthalten, und in Thätigkeit sezt. Endlich, unerschaffene, unzerstörbare Elemente, unaufhörend in Bewegung, sich mannichfaltig verbindend, lassen alle die Wesen und Phänomene zum Daseyn kommen, die wir wahrnehmen, als angenehmen oder unangenehmen Wirkungen, die wir empfinden, die Ordnung oder Unordnung, die wir nur nach den verschiedenen Arten unterscheiden; wie sie uns afficiren, mit einem Worte, alle die Wunder, die unser Geistes- und unser Nachdenken beschäftigen. Je weniger Elemente bedürfen hierzu nichts weiter, als die ihnen eigenthümlichen Qualitäten, und diese mit einander vereinigt, dann die ihnen wesentliche Bewegung; ohne daß man nöthig hätte, zu einem unbekannten Schöpfer seine Zuflucht zu nehmen, der sie ordnete, formte, combinirte, die Combinationen erhielt und wieder auflöste.

Inzwischen einmal angenommen, es sey unmöglich, das Universum zu begreifen ohne einen Schöpfer, der es hervorbrachte, und sein Werk erhält: was hin wollen wir diesen Schöpfer sezen? Wird er innerhalb oder außerhalb des Universum's seyn? Ist er Materie oder Bewegung? Oder ist er nur der Raum, das Nichts, das Leere? Nach allen diesen Voraussetzungen würde er entweder Nichts seyn, oder er wäre in der Natur begriffen; und den Gesetzen derselben unterworfen. Ist Er aber in der Natur enthalten, so kann man Ihn für nichts anders erkennen, als für die Materie in Bewegung; und daraus läßt sich schließen, daß das thätige bewegende Princip in der Natur ideell und materiell, folglich der Auf- und Abgang unsterblich sey. Wäre dieses Princip aber  
 C. Duple's Gesch. d. Philos. VI. B. R aus

Wirklichkeit der Natur, so verstanden hat Idee von dem Dasein, welchen es einnimmt, da man sich weder ein immaterielles Wesen vorstellen, noch sich die Zug denken kann, wie ein Geist ohne alle Ausdehnung auf die Materie wirken möge, von welcher er doch getrennt ist. Jene unbekannten Räume, welche die Phantasie jenseit der sichtbaren Welt erdumt, existiren gar nicht für ein Geschöpf, das kann sehen, was vor seinen Füßen liegt. Die idealische Macht, welche sie bewohnt, kann sich uns nur darstellen, wenn unsere Phantasie willkürlich die phantastischen Farben verbindet, die sie doch immer aus der Welt entlehnen muß, in welcher wir leben. In diesem Falle ausdrücken wir doch nur eine Idee von dem, was unsere Sinne schon wirklich wahrgenommen haben; und die Gottheit, die wir uns bestreben, von der Natur zu unterscheiden, und außer den Bezirk derselben zu setzen, wird immer nochwendig und wider unsern Willen in denselben zurückkehren.

Ein Wilder, der eine Uhr sieht, sagt man, wird nicht umhin können, auf ein vernünftiges Wesen zu schließen, das sie verfertigt hat. Sollten wir nicht eben so gendigt seyn, anzuerkennen, daß auch die ganze Maschine des Universums, der Mensch, die Phänomene der Natur, Werke eines Urhebers seyn müssen, dessen Weisheit und Macht Alles übertrifft?

Wir nennen einen Mann weise und geschickt, anemoret der Verfasser, der Dinge machen kann, die wir selbst nicht machen können. Die Natur kann Alles, und sobald ein Ding zum Daseyn gelangt, so ist dieses selbst ein Beweis, daß sie es hat machen können. Immer also nur relativ zu uns beurtheilen wir die Weisheit und Geschicklichkeit der Natur, wie

wahrscheinlich sie dann mit uns selbst, und da wir uns eines Vermögens bewußt sind, was wir Intelligenz nennen, mittelst dessen wir Kunstwerke hervorbringen, oder unsere Geschicklichkeit zeigen; so folgern wir darnach, daß die Werke der Natur, die am meisten unsere Bewunderung erregen, nicht von ihr selbst herrühren, sondern einem verständigen Künstler, vergleichen wir sind, zum Urheber haben, dessen Verstand wir nur der Bewunderung angemessen denken, zu der uns selbst die Werke stimmen, d. i. angemessen unserer Schwäche und unserer eigenen Unwissenheit.

Der Wilde, welchem man eine Uhr oder Statue zeigt, wird von der menschlichen Industrie etwas der Begriffe haben, oder nicht. Hat er schon Begriffe davon, so wird er urtheilen, daß es ein Werk eines Wesens sey, das aber Fähigkeiten besitzt, die er nicht hat. Hat er keine Begriffe davon, so wird er urtheilen, daß es ein Werk eines Wesens sey, das aber Fähigkeiten besitzt, die er nicht hat. Hat er keine Begriffe davon, so wird er urtheilen, daß es ein Werk eines Wesens sey, das aber Fähigkeiten besitzt, die er nicht hat. Hat er keine Begriffe davon, so wird er urtheilen, daß es ein Werk eines Wesens sey, das aber Fähigkeiten besitzt, die er nicht hat.

Führt man alle Erscheinungen auf die Energie der Natur als ihren Ursprung zurück; so wird damit

keineswegs die Entstehung des Weltalls aus einem  
 blinden Zufalle hergeleitet. Blinde Wesen  
 nennen wir nur diejenigen, deren Kräfte, Ge-  
 setze und Zusammenstimmung wir nicht kennen; und  
 Zufall heißt uns, wo wir überhaupt die Ursache nicht  
 zu entdecken vermögen. Die Natur wirkt nie blind;  
 sie handelt nie nach Zufall; was sie thut, würde dem  
 nie zufällig erscheinen, der im Stande wäre, ihre Art  
 zu handeln, ihren Gang, ihr Mittel zu durchschauen.  
 Alles, was sie hervorbringt, ist nothwendig, ist stets  
 nur eine Folge ihrer unwandelbaren Gesetze. Man  
 ist in ihr durch unsichtbare Bande verknüpft, und  
 die Wirkungen, die wir sehen, fließen nothwendig  
 aus ihren Ursachen, wir mögen diese kennen, oder  
 nicht. Freylich mag hier auf unserer Seite eine gro-  
 ße Unwissenheit statt finden; aber die Wörter, Gott,  
 Geist, Intelligenz, werden dieser Unwissenheit  
 nicht abhelfen; sie werden im Gegentheile sie vermeh-  
 ren, indem sie uns abhalten, den natürlichen Ursachen  
 der Phänomene nachzuforschen. Man hat also sehr  
 Unrecht, wenn man den Naturalisten vorwirft, daß  
 sie Alles durch Zufall entstehen lassen. Der Zufall  
 ist nichts, als ein leeres Wort, wie der Name Gott  
 es ist; nur erfunden, um die Unbekantschaft mit den  
 wirkenden Ursachen in einer Natur zu verstecken, de-  
 ren Verfahren uns oft unerklärlich ist. Man wirft  
 z. B. dem Naturalisten ein: Nie habe der Zufall,  
 oder ein zufälliger Wurf der Lettern, ein Gedicht, wie  
 die Ilias, hervorgebracht, oder könne es hervor-  
 bringen. Ganz richtig; aber sind es denn die Lettern,  
 welche das Gedicht hervorbringen? Ist es nicht wie-  
 derum die Natur, welche nach gewissen und nothwen-  
 digen Gesetzen einen Kopf so organisirt, daß er fähig  
 wird, ein solches Gedicht zu empfangen? Die Na-

tur

ist es, welche das Gehirn, das Temperament, die Phantasie, die Leidenschaften des Dichters so bilden, daß er fähig wurde, ein Meisterwerk zu schaffen. Ein so organisirter Kopf, wie der des Homer, versehen mit derselben Kraft, derselben Imagination, mit denselben Kenntnissen bereichert, in dieselben Umstände und Verhältnisse gesetzt, wird nothwendig und nicht zufällig eine Ilias machen; oder man müßte leugnen wollen, daß vollkommen gleiche Ursachen nicht vollkommen gleiche Wirkungen hätten. Jener Einwurf gegen den Naturalismus ist also eine Miß- und ungerecht.

In einer andern Hinsicht kann man einmal das theistische System als wahr einräumen, und seinen Einfluß auf die Moral und Politik untersuchen. Hier wird es sich offenbaren, daß es für diese weit verderblicher ist, als das entgegengesetzte System des Naturalismus und Fatalismus.

Die gangbaren Begriffe der Theologen vom Theismus können nie die Grundlage der theologischen und natürlichen Moral werden. Eine Hypothese, die dem Menschen nützlich seyn soll, müßte sie glücklich machen. Wie könnte aber eine Hypothese, welche die Menschen hiernieden elend macht, sie zu einer dauerhaften Glückseligkeit führen? Hat Gott die Sterblichen geschaffen, um in dieser Welt, welche sie kennen, zu zittern und zu seufzen; aus welchem Grunde kann man sich versprechen, daß er sie in einer unbekannten Welt mit mehr Milde behandeln werde? Wenn er irgend einen Menschen eine schreyende Ungerechtigkeit auch nur beiläufig begehen sehn, muß er uns nicht für immer verdächtig werden, und unser Vertrauen verlieren? Auf der andern Seite, eine Hypothese,



pothese, die nicht über Alles verbreitet, die eine sehr leichte Auflösung aller Fragen giebt, bey welchen man sie anwenden möchte, wenn man auch ihre Gewissheit nicht mit der strengsten Bändigkeitsdemonstration belegen würde, doch wahrscheinlich die richtige seyn; wichtiger zum mindesten, als ein System, das die klaren Begriffe verdunkelt, das alle Probleme, welche man durch dasselbe auflösen zu können wünschte, noch unauf löslicher macht, das folglich mit Vortheil für falsch, unnütz, ja gefährlich, angesehen werden kann.

Nun untersuche man aber einmal ohne Vorurtheil, ob das gangbare theologische System von der Gottheit je eine Schwierigkeit hat heben können von Dingen, die bey dieser philosophischen Forschung unverständlich sind? Hat es nicht gänzlich die Moral verdunkelt, die wesentlichen Pflichten unserer Natur zweifelhaft gemacht, alle Begriffe des Rechts und Unrechts, des Lasters und der Tugend, verwirrt? Was ist die Tugend nach dem gangbaren theologischen Systeme? Es ist die Uebereinstimmung der menschlichen Handlungen mit dem Willen des unbegreiflichen Wesens, welches die Natur beherrscht. Aber was ist dieses Wesen, von welchem man unaufhörlich redet, ohne es zu begreifen? Und wie können wir seinen Willen erkennen? Die Theologen erklären alledem, was dieses Wesen nicht ist, ohne je sagen zu können, was es ist. Wenn sie es unternehmen, eine Idee davon zu geben, so häufen sie, wie vorher gezeigt worden, auf jene hypothetische Substanz versprechende Predicats, die zusammen ein Dinggeheimnis ausmachen, das schlechterdings sich nicht fassen läßt; oder sie verweisen auf übernatürliche Offenbarungen, durch welche jenes Phantom seinen göttlichen Willen dem Menschen kund gegeben habe. Aber wie wollen sie die An-  
thens

Offenbarung bewiesen? Das wird durch Wunder geschehen. Wie lassen sich aber Wunder glauben, die selbst den Begriffen zuwider laufen, welche uns die Theologie von der allweisen, unveränderlichen, allmächtigen Gottheit mitgetheilt hat? Es bleibt also eigentlich zuletzt nichts übrig, als daß man sich auf die Ehrlichkeit der Priester verläßt, die den Auftrag gehabt haben, uns die göttlichen Orakel zu verkündigen. Aber wer bürgt uns wiederum für ihre göttliche Sendung? Sind sie es nicht selbst, die sich als unschreibbare Ausleger eines Gottes ankündigen, von welchem sie gestehen, daß sie ihn nicht kennen? Dann werden die Priester, wenn sie als Ausleger eines göttlichen Willens angenommen werden, ungraciert sie persönlich verdächtig, und nichts weniger als unter einander einstimmig sind, die Schiedsrichter der Moral; sie werden nach ihren ungewissen Einsichten, oder nach ihren Leidenschaften, die Regeln festsetzen, welche die Menschen zu befolgen haben; der Enthusiasmus oder das Interesse werden den Maßstab ihrer Vorschriften abgeben; ihre Moral also wird wechseln, wie ihr Fanatismus und ihre Launen; ihre Nachfolger werden nie wissen, woran sie eigentlich sich zu halten haben. In ihren offenbarten Büchern wird man immer eine wenig menschliche Gottheit antreffen, die bald die Tugend gerühmt, bald Verbrochen und Ungeziemlichkeiten befohlen wird; die bald als Freund, bald als Feind des menschlichen Geschlechts sich zeigt; bald wohlthätig, manchmalig und gütig, bald unversöhnlich, eigensüchtig, ungerecht und despotisch ist.

Man könnte fragen: Kann man hieraus für ein nützliches Menschen hervorgehen? Das war

der die unbeständigen Gesetze, noch ihre Wirkung, deren Interesse sich jeden Augenblick verändert, die Muster oder Schiedsrichter einer Moral seyn können, welche eben so beständig und sicher seyn muß, wie an die unveränderlichen Gesetze der Natur sind, denen die wahre Moral nie Eintrag thun darf. Nach den gewöhnlichen theologischen Begriffen von Gott kommt die göttliche Güte dem Bösen, und beunruhigt die göttliche Strafe den Rechtschaffen, und folglich gereichen die Eigenschaften, welche die gangbare Theologie der Gottheit beylegt, der gesunden Vernunft sogar zum Nachtheile. Auf die unendliche Güte Gottes aus wasagen die verderbtesten Menschen zu rechnen, wenn sie sich lastern und Verbrechen übergeben haben. Die Priester aller Nationen besitzen sogar unergründliche Geheimnisse, um auch die bösesten Sünder mit der Gottheit wieder anzuföhren. Man mag also die theologische Gottheit betrachten, aus welchem Gesichtspuncte, und von welcher Seite man will; sie kann der Moral nicht zur Basis dienen, die immer unabänderlich dieselbe seyn muß, und nicht in verschiedenen Zeiten und Ländern verschieden seyn darf.

Eine wahre Moral kann allein auf die Natur des Menschen gegründet werden, auf die Bedürfnisse, die unter vernünftigen Wesen nachwendig sind, deren jedes seine Glückseligkeit liebt, sich zu erhalten strebt, und deswegen in Gesellschaft lebt, um diesen Zweck desto sicherer zu erreichen. Kurz man kann der Moral nichts anderes zur Basis geben, als den Fatalismus (*la nécessité des choses*). Die Eigenschümlichkeiten der menschlichen Natur bleiben dieselben, was es auch für eine Macht gamen mag möge, die den Menschen in seinem irdigen Zustande aufhalten, und

und ihm seine Fähigkeiten gab. Welcher man sagen, daß ohne die Idee der Gottheit der Mensch keine moralischen Erwägungen haben, d. i. das Laster nicht von der Tugend unterscheiden könne; so würde man eben damit behaupten, daß ohne die Idee von Gott der Mensch das Bedürfnis der Speisen zum Leben nicht empfinden, keinen Unterschied oder keine Wahl unter seinen Nahrungsmitteln treffen könnte. Es hieße behaupten, daß wir, ohne den Namen, Charakter und die Eigenschaften des Kosmos zu kennen, nicht im Stande wären, zu urtheilen, ob ein Gericht angenehm oder unangenehm, gut oder schlecht sey.

Wer da weiß, woran er sich in Ansehung des Daseyns und der moralischen Attribute Gottes zu halten habe, oder wer auch diese förmlich leugnet, kann doch nicht an seiner eigenen Existenz zweifeln. Er kann eben so wenig zweifeln an dem Daseyn gleich ihm organisirter Wesen, bey denen ihm Alles Ansehen zeigt, die mit den seinigen analog sind, und deren Liebe oder Haß, Hülfe oder Mißhandlung, Achtung oder Verachtung, er durch gewisse Handlungen sich zuziehen kann. Diese Kenntniß ist für ihn hinreichend, um das Moralisch-Gute und Böse zu unterscheiden. Auch jeder gesund organisirte Mensch, und der haben die Fähigkeit besitzt, sich eine wahre Erkenntnis zu erwerben, braucht nur sich selbst zu berathen, um einzusehen, was er Andern schuldig ist. Selbst seine eigene Natur wird ihn besser über seine Pflichten aufklären, als jene Gottheiten, die er doch nicht anders besorgen kann, als in seiner eigenen Phantasie, seinen eigenen Leidenschaften, oder in den Leidenschaften der von Enthusiasmus und Betrug.

Der Mensch

R 5

Das

Das Bisherige, nimmt der Verfasser, beweis wohl hinlänglich, daß die religiöse Moral unendlich vertieft werden würde, wenn man sie mit der natürlichen Moral in Parallele setzt, der sie in den meisten Punkten widerspricht. Die natürliche Moral fordert den Menschen auf, sich selbst zu lieben, zu erhalten, und stets auf die Erhöhung der Summe seiner Glückseligkeit bedacht zu seyn. Die Religion befiehlt dagegen, einzig einem fürchterlichen hoffnungsloseren Gott zu lieben, sich selbst zu verabschauen, dem schrecklichen Jode die süßesten und gerechtesten Freuden des Hergens aufzuopfern. Die Natur sagt dem Menschen, daß er seine Vernunft fragen, und ihrer seiner Führerin folgen sollte; die Religion lehrt ihn, daß diese Vernunft verderbt und nur eine trübsale Führerin ist, die ein erigienischer Gott dem Menschen gab, um sie auf Irrwege zu leiten. Die Natur befiehlt dem Menschen, sich aufzuklären, die Wahrheit zu suchen, und sich über seine Verhältnisse zu unterrichten; die Religion macht ihm zur Pflicht, nichts zu untersuchen, in der Unwissenheit zu bleiben, die Wahrheit zu fürchten; sie überredet ihn, es gebe für ihn kein wichtigeres Verhältniß, als dasjenige, was zwischen ihm und einem Wesen existiren soll, wovon er nie eine Erkenntniß haben wird. Die Natur rath dem sich selbst liebenden Menschen, seine Leidenschaften zu mäßigen, ihnen zu widerstehen, sobald sie für sein Wohl verderblich sind, ihnen durch eine der Erfahrung entlehnte reelle Motive das Gleichgewicht zu halten; die Religion heiße dem Menschen, als empfindenden Wesen, keine Leidenschaften zu haben, eine solche unempfindliche Masse zu seyn, oder die Neigungen durch Motive zu beugen, die von der Einbildung entlehnt, und veränderlich, wie

Stoffe selbst, sind. Die Natur lehrt den Menschen, seines Glattes loben, gesellig, gerecht, friedlich, nachsichtig, wohlthätig seyn; die Religion heiße ihm, die Gesellschaft zu lieben, sich von seiner Mitmenschen zu befehlen, sie zu hassen, wenn ihre Phantasie nicht eben so träumt, wie die seinige, auch ihnen zu Gott die heiligsten Bande zu zerreißen, und alle diejenigen zu beinträchtigen, zu verfolgen, und ganz zu tödten, die nicht auf gleiche Weise bestirret worden. Endlich die Natur lehrt den schlechten Menschen über seine Laster, über seine schädlichen Argwohn und Verbrechen erröthen; sie zeigt ihm, daß auch die gescheitesten Anordnungen in seinem Betragen noch wenig einen schädlichen Einfluß auf seine eigene Glückseligkeit, und auf die Glückseligkeit Anderer äußern. Die Religion aber sagt dem Bösewichter: Du darfst zwar den unbefangenen Gott nicht beleidigen. Wenn Du Dich aber gegen seine Gebote der Sünde überlassen lässest, so erinnere Dich, daß er leicht zu verführet ist. Geh in seinen Tempel, wirf Dich demüthig zu den Füßen seiner Diener, verführe Deine Missethätigen durch Opfer, Gelübde, Fästungen und Gebete. Diese wichtigen Ceremonien werden Dein Gewissen beruhigen, und Dich im Urtheile des Endigen reinigen.

Am Schlusse des Werks fügt der Verfasser eine Apologie der in demselben vorgebrachten Bemerkungen hinzu, aus welcher ich noch Einiges ausheben will. Sie sind, sagt er, von der Wahrheit, und so zu wissen, daß sie werthständige Leser, die zum Nachdenken fähig und gewillt sind, wohl von ihnen anerkennen werden. Aber auch die deutlichsten Wahrheiten gewinnen keinen Eingang, wenn man sie nicht durch die Gewohnheit und das Interesse zu vernehmen.

hen. Es ist nicht schwerer, als alte verjährte Irrthümer aus den Gemüthern der Menschen auszurotten. Wollends sind diese unüberwindlich, wenn sie sich auf eine allgemeine Uebereinstimmung stützen, durch die Erziehung fortgepflanzt, durch die Gewohnheit eingewurzelt, durch das Beispiel bekräftigt, durch Klugheit erhalten, und unaufhörlich durch Hoffnungen und Besorgnisse der Völker genährt werden, die als ihre Irrthümer selbst als Hülfsmittel gegen die Ungewissheiten betrachten, welche ihnen begegnen. *Telles sont les forces réunies, qui soutiennent l'empire des Dux en ce monde, et qui paroissent devoir y rendre leur trône inébranlable.* Man darf sich also gar nicht wundern, wenn der größte Theil der Menschen seine Blindheit liebt, und sich vor der Wahrheit schämt. In Religionsfachen giebt es Wenige, die nicht mehr oder minder denselben Meinungen mit dem großen Haufen anhängen. Wer sich von der gewöhnlichen Vorstellungsart dieses entfernt, wird sofort für einen anmaßenden, dunkelvollen, oder gar unsinnlichen Freydenker gehalten, der weißer zu seyn wähnet, als alle Uebrigen. Bey dem Raubnamen der Aethylen und der Gottheit bemächtigt sich plötzlich ein panisches Schrecken der Gemüther; sobald man jene angegriffen sieht, geräth die Gesellschaft in Unruhe; jeder glaubt schon, seinen himmlischen Monarchen den stehenden Arm gegen das Land oder die rebellische Natur aufheben zu sehen, die ein Ungewitter hervorzubringen fante, das verwagen genug war, seinem Zorn zu trotzen. Selbst die bescheidensten Personen werfen doch demüthigen Eporheit und anmaßliche Denkart vor, der ihnen eingebildeten göttlichen Regenten Rechte streitig macht, die ihr gesunder Verstand nicht unterschätzt hat. Man hält also auch Jenen, der es

Wilm

Wunde des Douespells vor den Augen wegzuf, für einen gefährlichen Bürger; fast einstimmig wird die Verurtheilung über ihn ausgesprochen; die öffentliche Indignation, durch Fanatismus und Verrieger noch mehr empört, verursacht, daß man gar auf seine Gründe nicht hört; Jeder würde sich einer Theilnahme an dem Verbrechen schuldig halten, wenn es darauf hörte.

Auf diese Weise wird ein Mensch, der seiner Vernunft folgt, der Zögling der Natur, wie eine öffentliche Pest angesehen. Der Feind eines schädlichen Phantoms gilt für den Feind des menschlichen Geschlechtes; der Uaternelnmer eines Versuchs, um einen dauerhaften Frieden unter den Menschen zu begründen, erstattet als ein Ruhestörer der bürgerlichen Gesellschaft. Bloß bey dem Namen eines Atheisten schaudert der Abergläubige; der Geist selbst wird bestroffen; der Priester wird wüthend; die Tyrannen besetzen den Schalterhaufen; der Vöbel janchzt bey der Züchtigung, die unvernünftige Befehle gegen den wahren Freund des menschlichen Geschlechtes anordnen. Aber was ist denn eigentlich ein Atheist? fragt der Verfasser. Versteht man darunter einen Menschen, welches das Daseyn einer der Materie einwohnenden Kraft leugnete; ohne welche sich doch die Natur nicht begreifen läßt; und wäre es gleichwohl jene Bewegung der Materie, welcher man den Namen Gottheit beylegte; so würde es eben verurtheilte Atheisten geben, und das Wort würde nur Raas zu bezeichnen. Versteht man hingegen darunter Menschen vom Fanatismus befreit; geleitet durch die Einsicht und das Zeugniß ihrer gefunden Sinne; die für die Natur nur das sehen; was sich wirklich damit



Substanz, oder was sie wirklich zu erkennen vermag; die nicht, anders wahrnehmen und wahrnehmen lassen  
 man, als eine Materie, ihrem Wesen nach starr  
 und beweglich, verschieden combinirt, durch sich selbst  
 mit verschiedenen Eigenschaften begabt, und fähig,  
 die Dinge hervorzubringen, die wir erblicken; die über-  
 haupt sind, daß man, ohne sich auf eine chimärische  
 Ursache berufen zu müssen, durch die bloßen Gesetze  
 der Bewegung die verschiedenen Beziehungen der Din-  
 ge zu einander, ihre Verwandtschaft, Analogie, At-  
 traction und Repulsion, erklären könne; die nicht zu  
 begreifen vermögen, was ein Geist ist, und auch  
 gar kein Bedürfnis haben, körperliche Ursachen zu  
 vergeßigen, d. i. unbegreiflich zu machen; die nicht  
 der Meinung sind, daß man die Bewegkraft des  
 Universums besser kennen lerne, wenn man sie einem  
 Wesen außerhalb dem großen Natur-Ganzen, daß  
 sein Daseyn unvorstellbar, wie sein Ort, ist, beylegt;  
 die endlich die negativen und abstracten theologischen  
 Attribute der Gottheit durchaus nicht mit den mensche-  
 lichen und moralischen Qualitäten zu vereinigen wiß-  
 sen, welche ebenfalls der Gottheit zugeschrieben wer-  
 den: versteht man unter Atheisten solche Menschen,  
 so ist freilich an ihrer Existenz nicht zu zweifeln, und  
 es würden ihrer noch mehr seyn, als wirklich seyn  
 mögen, wenn das Licht einer gesunden Vernunft nicht  
 das Urtheil als gemeinlich verhorrt wäre. Dann wären  
 sie man sie aber auch nicht als unvernünftige oder ver-  
 sende Menschen vorzustellen. In Gegentheile man  
 würde so für Menschen ohne Bognachtheile erklä-  
 ren, deren Meinungen, oder, wenn man will, deren  
 Unwissenheit dem menschlichen Geschlechte gar nicht  
 der mehr, als die eiteln Wissenschaften und Künste  
 thun, die man schon seit so langer Zeit nicht  
 um

darf

unerschöpflichen Fragen antworten. Die Apologeten haben also den wahren Sinn des Atheismus nicht, in dem sie ihn verdammen.

Zuletzt wirft der Verfasser noch die Frage auf: Ob der Atheismus mit der Moral verträglich sey? Wie er diese Frage beantwortet hat, läßt sich aus dem Vorherigen leicht erachten. Als seinen Gegener stellt er dem Abbate auf. Dieser behauptete: Ein Atheist könne keine Tugend haben; die Rechtschaffenheit und Frömmigkeit seyen für ihn Chimären; er kenne kein anderes Gesetz, als sein Interesse; und bey dieser Voraussetzung werde das Gewissen ein Vorurtheil, das Recht ein Irrthum, dem Wohlwollen werde sein Grund entzogen, die Band der Gesellschaft würden zerrissen, die gegenseitige Treue aufgehoben, der Freund könne den Freund, der Bürger sein Vaterland, der Sohn den Vater verrathen und ermorden; sobald das Interesse es fodere, und die Handlung nicht die Ahndung der Obrigkeit zu fürchten habe. Die unverletzlichsten Rechte und heiligsten Gesetze könnten dann für nichts anders, als für Träume und Visionen, gelten.

Der Verfasser erwidert: Ein solches Betragen könne niemals von einem empfindenden, denkenden, vernünftigen Wesen erwartet werden; sondern nur von einem Rasenden, einem wilden Thiere, das gar keine Idee von den natürlichen Vorschriften habe, die uns zum Wesen statt finden, welche einander für ihr gegenseitiges Wohl notwendig bedürfen. Das entworfen Bild eines Atheisten, und die vermutheten Folgen dieser Denkart, wären also in der Wirklichkeit unmöglich. Der Atheist kennt die Gesetze seiner eignen Natur, und der Natur der Thiere, auf die er sich

Er hat Erfahrung, und darf sehr ihn, daß ihm  
 das nicht schaden könne, daß seine geheimsten schlo-  
 sen Absichten und Verbrechen einst auf's Licht kommen  
 mögen; daß die gesellschaftlichen Verbindungen wie  
 andern Menschen ihm nützlich und wohlthätig sind;  
 daß also sein Interesse fodere, sich an das Vaterland,  
 das ihn schützt, und ihm den sichern Beruf der Na-  
 turgüter verschafft, anzuschließen; daß er, um selbst  
 glücklich zu werden, die Liebe Anderer zu gewinnen  
 suchen müsse; daß Gerechtigkeit und Wohlwollen zur  
 Erhaltung der Gesellschaft schlechterdings notwendig  
 seyen, und Niemand, wie viel Macht er auch immer  
 besitzen möge, ruhig und mit sich selbst zufrieden seyn  
 könne, der sich bewußt ist, daß er ein Gegenstand des  
 öffentlichen Hasses sey. Unter diesen Umständen kann  
 auch der entschiedenste Atheist seine Pflichten nicht ver-  
 gessen, die er sich selbst und Andern schuldig ist. Er  
 hat also eine Moral, und sehr triftige Gründe, sie  
 zu befolgen, und wenn seine Vernunft nicht durch  
 blinde Leidenschaften oder böse Gewohnheiten verderbt  
 ist; so wird er einsehen, daß die Tugend für jeden  
 Menschen der sicherste Weg zur Glückseligkeit ist.

Der Atheist und der Fatalist gründen ihre Ego-  
 tismen auf die Nothwendigkeit. Ihre moralischen Prin-  
 cipationen, auf demselben Grunde erbauet, sind we-  
 nigstens sicherer und unwandelbarer, als diejenigen,  
 die sich nach der veränderlichen Idee einer Gottheit  
 richten, welche wiederum von den Einsichten, Leidens-  
 schaften und Gemüthsstimmungen deser abhängt, die  
 sie bilden. Die Natur der Dinge und ihre Gesetze  
 sind keiner Veränderung unterworfen. Der Atheist  
 ist nicht gezwungen, Laster und Thorheit zu rathen,  
 was ihm selbst schadet, so wie die Vorsehung, was ihm  
 nützt.

dem verderblich ist; hingegen mit dem Namen der Tugend zu bezeichnen, was ihnen Vortheil schafft, und zu ihrem dauernden Glück beiträgt. In jeder Hinsicht sind also die Principien des Atheisten unerschütterlicher, als die des theologischen Enthusiasten. Leugnet jener auch die Existenz Gottes, so kann er doch seine eigene und die Existenz anderer ihm ähnlichen Wesen nicht leugnen, und eben deswegen kann er auch nicht die Existenz von Principien der Moral bezweifeln. Wendet der Atheist diese Principien nicht auf sein Betragen an; wird er ein Spiel eines verderbten Temperaments, und läßt er sich durch fehlerhafte Gewohnheiten und Leidenschaften zu lastern fortreißen; so scheint er freylich jene zu vergessen; aber es folgt daraus nicht, daß er gar keine moralische Grundsätze habe, oder daß sie falsch seyen; es folgt bloß, daß er seiner Vernunft nicht gehorche, wie dies nicht minder oft bey denen der Fall ist, die sich zur theologischen Moral bekennen.

Nichts ist gemeiner unter den Menschen, als eine auffallende Unginigkeit zwischen ihrem Verstande und ihrem Herzen, d. i. zwischen ihrem Temperamente, ihren Leidenschaften, Gewohnheiten, Phantasien, und ihren Urtheilen, sofern diese die Resultate einer unbefangenen Reflexion sind. Nur dann, wenn unter diesen Harmonie statt findet, bemerkt man einen Einfluß der Speculation auf die Praxis. Die sichersten Tugenden eines Menschen sind stets diejenigen, die aus seinem Temperamente hervorgehen, und auf demselben beruhen. Es kommt folglich alles mal darauf an, zu untersuchen, ob die Principien des Atheisten wahr seyen? nicht aber, ob sein wirkliches praktisches Verhalten Verfall verdiene?

Ein Atheist als solcher kann eine vortreffliche auf die Natur der Dinge, die Erfahrung und die Vernunft gegründete Theorie haben, und überläßt sich dennoch Ausschweifungen, die ihm selbst und der Gesellschaft gefährlich sind. Dann ist er ohne Zweifel ein inconsequenter Mensch; aber er ist nicht mehr zu fürchten, als ein religiöser Zelot, der an einen guten, gerechten und vollkommenen Gott glaubt, und nicht unzerläßt, im Namen desselben die abscheulichsten Handlungen zu begehen. Warum sollte ein atheistischer Tyrann furchtbarer seyn, als ein fanatischer? Ein ungläubiger Philosoph stiftet bey weitem das Uebel nicht, und kann es nicht stiften, was ein fanatischer Priester bewirkt, der die Zwietracht unter seine Mitbürger verbreitet. Allerdings mag es wohl Atheisten gegeben haben, die den Unterschied zwischen dem Guten und Bösen leugneten, und damit das Fundament aller Moral vernichteten. Von diesen läßt sich aber nichts weiter sagen, als daß sie über diesen Punct falsch urtheilten, daß sie die Natur des Menschen und die wahre Quelle seiner Pflichten verkannten, und in dem irrigen Wahne standen, die Moral sey eine ebenso erträumte Wissenschaft, wie die Theologie, und wenn die Götter einmal vernichtet wären, so wären damit alle Bande der menschlichen Gesellschaft zerrissen. Eine solche Vorstellungsart widerlegt sich in sich selbst, sobald die vernünftige Reflexion darauf gerichtet wird. Man darf nur die Leugner des Unterschiedes zwischen Tugend und Laster fragen: ob es ihnen gleichgültig seyn würde, geschlagen, beraubt, verleumdet, undankbar behandelt, von ihren Gatten entehrt, von Kindern insultirt, von Freunden verrathen zu werden? Die Antwort wird beweisen, daß es einen Unterschied des Werthes der menschlichen Hand-

Handlungen gebe, und daß dieser keinesweges durch eine Convention unter den Menschen entstehe, oder auf Ideen von der Gottheit, und Belohnung und Bestrafung von derselben in einem andern Leben beruhe.

Ueberhaupt, meint der Verfasser, könne man die Feinde der menschlichen Vernunft auffodern, ein einziges Beispiel anzuführen, aus welchem erweislich wäre, daß bloß philosophische der Religion entgegengesetzte Vorstellungsarten und Behauptungen Unruhen in einem State erweckt hätten. Alle Religionsstreitigkeiten rührten von theologischen Meinungen her, weil die Regenten und Völker so thöricht waren, sich einzubilden, daß sie daran Theil nehmen müßten. Nur jene eitle Philosophie ist gefährlich, welche die Theologen mit ihren Systemen verbunden haben. Es giebt ja fast keine theologische Frage, welche nicht der menschlichen Gesellschaft unzählige Uebel zugezogen hätte, während alle Schriften, sowohl der Ältern als der neuern Atheisten keinem Andern geschadet haben, als ihren eigenen Verfassern, die nicht selten Opfer der allmächtigen Betriegeren der Priester wurden. Freylich ist der Atheismus kein System, das für den großen Haufen paßt, sofern dieser gemeiniglich unter der Vormundschaft seiner Priester steht. Eben so wenig tau Charaktere, die der Gesellschaft und ihren Tugenden beschäme, intrigante, unruhig darin finden, Alles in Verwirren; noch weniger wohl unterrichteter Einsicht den Muth haben, sich von

urtheilen loszumachen. Es kommen so manche Ursachen zusammen, welche die Menschen in den mit der Muttermilch eingesogenen Irrthümern bestärken, daß jeder Schritt, mit welchem sie sich davon entfernen, ihnen unendlich schwer wird.

Selbst die aufgeklärtesten Leute hängen zuweilen von irgend einer Seite an dem allgemeinen Wahne. Man sieht sich gleichsam isolirt; man redet die Sprache der Gesellschaft nicht, wenn man allein seiner eignen Meinung ist. Es gehört ein hoher und seltener Grad des Muthes dazu, eine Denkart anzunehmen, die nur von sehr Wenigen gebilligt wird. In Ländern, wo die Wissenschaften beträchtliche Fortschritte gemacht haben, und wo zugleich die Freiheit des Denkens herrscht, wird man leicht eine große Zahl Deisten oder Ungläubige antreffen, die zufrieden, die größten Vorurtheile des großen Haufens abgelegt zu haben, doch nicht wagen, bis zur Quelle zurückzugehen, und die Gottheit selbst vor den Richterstuhl der Vernunft zu foderen. Blieben diese Denker nicht auf halbem Wege stehen, so würde ihnen die weitere

bet Gott, dessen  
luth haben, ge  
iches Wesen und  
apörend ist, als  
, und abergläus  
verflichkeit sie ber  
n einsehen, was  
dargethan seyn  
notwendige Fols  
he sich die Mens  
gemacht haben,  
äunt, auch als  
len

len den Bahn nach sich zieht, welchen die Phantasie darüber ersinnen kann. Ein wenig Nachdenken würde ihnen auch zeigen, daß gerade dies Phantom die wahre Ursache aller der Uebel ist, welche die bürgerliche Gesellschaft drücken. Endlose und blutige Streitigkeiten, die unaufhörlich durch die Religion und den religiösen Partengeist erzeugt werden, sind die unvermeidlichen Wirkungen der Wichtigkeit, welche man auf eine Ehimäre legt, die stets geeignet ist, die Gemüther gegen einander zu erhitzen.

Sehr viele Menschen erkennen wohl, daß die Ausschweifungen des Aberglaubens für die menschliche Gesellschaft sehr wesentliche Uebel sind; sie klagen über die Mißbräuche der Religion. Aber sehr wenige erkennen, daß eben jene Ausschweifungen notwendige Folgen von den Fundamentalprincipien aller und jeder Religion sind, die selbst nur auf falsche und nachtheilige Begriffe (*notions faeueuses*) gegründet seyn kann, welche man sich von der Gottheit zu machen genöthigt ist.

Man bemerkt oft Menschen, die sich für ihre Personen über religiöse Vorurtheile erhoben haben, aber dennoch behaupten, daß diese Vorurtheile nochwendig für den großen Volkshaufen seyen, welcher ohne dieselben nicht in Schranken gehalten werden könne. Heißt dies *Raisonnement* nicht eben so viel, als wenn man behauptete: Das Gift sey dem Volke nochwendig, oder man müsse es nochwendig vergiften, damit es seine Kräfte nicht misbrauche? Heißt es nicht, eine Nothwendigkeit annehmen, das Volk unvernünftig zu machen, und durch Phantome zu blenden, damit es sich Fanatikern oder Betriegern unterwerfe, die hernach seine Thorheiten benützen werden,



den, um die ganze Welt zu verwirren, und auf den Trümmern aller bürgerlichen Macht ihre eigene Herrschaft zu erheben?

Ueberdem sollte es wirklich wahr seyn, daß die Religion auf die Sitten der Völker einen wahrhaft nützlichen Einfluß habe? Man sieht leicht, die Religion unterwirft den großen Haufen, ohne ihn zu bessern; sie macht daraus einen Haufen unwissender Sklaven, die durch panische Schrecken unter dem Josche von Tyrannen und Priestern seufzen; sie macht dumme Menschen, die auf gewisse leere und unnütze Gebräuche einen weit höhern Werth legen, als auf die wirklichen und nützlichen Tugenden und Pflichten der Moral, in denen man sie niemals unterrichtete. Wenn auch die Religion zufällig einzelne, furchtsame Menschen in Schranken hält; so hat sie doch keinesweges dieselbe Wirkung bey der großen Volksmasse, die sich nichts desto weniger von den epidemischen Lastern hinreißen läßt, welche unter ihr herrschend geworden sind. Da wo der Aberglaube am meisten triumphirt, wird man immer die wenigste Sittlichkeit finden. Es ist allemal ein trauriges Vorurtheil an sich selbst, daß es nützliche Irrthümer gebe, und daß Wahrheit gefährlich werden könne. Das Vorurtheil kann das Elend auf der Erde verewigen. Die Menschheit verdankt alle ihre Leiden vielmehr dem Irrthume; was man finden wird, sobald man nur den Gründen jener mit Unbefangenhelt nachforscht. Unter diesen Irrthümern aber sind eben die religiösen die verderblichsten wegen des Werthes, den man ihnen beymißt; wegen des Stolzes, den sie den Herrschern einflößen; wegen der Herabwürdigung der Unterthanen. Hieraus fließt unmittelbar, daß eben

den die geheiligten Irrthümer der Menschen  
 es sind, zu deren gänzlicher Vernichtung das  
 Interesse der Menschheit auffodert, welche sich also  
 auch die gesunde Philosophie am angelegensten sen-  
 lassen muß. Bürgerliche Unruhen und Revolutionen  
 sind hiervon gar nicht zu besorgen. Je freyer die  
 Wahrheit sprechen wird, desto einleuchtender wird sie  
 seyn; desto weniger wird sie also auch die Menschen  
 zu Unordnungen verführen.

Die Ursache demnach, warum der Atheismus  
 von jeher auch vbrurtheilsfreie Personen beunruhigt  
 hat, und noch beunruhigt, liegt darin, daß man die  
 Gründe und Folgen desselben nicht genug entwick-  
 elte. Man findet einen zu großen Abstand zwischen  
 dem gemeinen Aberglauben und der absoluten  
 Irrreligion. Man glaubt also, einen weisen  
 Mittelweg einzuschlagen, indem man gewissermaßen  
 den Irrthum mit der Wahrheit zu vermählen sucht;  
 man läßt allenfalls das Princip zu, aber man verwirft  
 die Folgerungen. So behält man das Phantom bey,  
 und wird nicht gewahr, daß dieses über kurz oder  
 lange dieselben Wirkungen und Thorheiten in den  
 Köpfen der Menschen hervorbringen muß, die man  
 doch gerne verhüten oder ausröten wollte.

Die meisten ungläubigen und philosophischen Res-  
 formatoren behauen einen vergifteten Baum, wagen  
 es aber nicht, die Art an die Wurzel zu legen; als  
 ob aus dieser Wurzel nicht bald derselbe Stamm wie-  
 der hervorschießen würde. Die Theologie oder die  
 Religion werden immer brennbaren Stoff enthalten;  
 und dieser wird in der Phantasie der Menschen sich  
 immer auf's neue entzünden. So lange die Priesters-  
 chaft das Recht haben wird, der Jugend die Köpfe

zu verdrehen, sie zu gewöhnen, vor Worten zu zittern, die Nationen durch den Namen eines furchtbaren Gottes zu beunruhigen, wird auch der Fanatismus der Tyrann der Geister sein, und der Betrug wird nach Willkür in den Staaten Verwirrung erzeugen und verbreiten können. Das anfangs unbedeutend scheinende Phantom, durch die Phantasie der Menschen stets genährt, ausgebildet, vergrößert, wird nach und nach ein finknglich mächtiger Koloss werden, um alle Köpfe in Verwirrung zu bringen, und bürgerliche Reiche zu zerstören. Der Deismus also ist überhaupt ein System, wobei der menschliche Geist nicht lange verweilen kann, ohne daß sein wahres Wohl darunter leidet. Auf einer Chimäre erbaut, muß er bald und nothwendig in einen gefährlichen Aberglauben ausarten.

\* \* \*

Abfchentlich habe ich den Inhalt des Systeme de la nature ausführlicher dargestellt. Weder im Alterthume, noch in den neueren Zeiten, ist der Naturalismus und Fatalismus so vollständig, scheinbar gründlich und blendend, und mit so sorgfältiger Hinsicht auf die entgegengesetzten Systeme der Theologie und Moral vorgetragen worden, wie es von dem Verfasser des Systeme de la nature geschehen ist. Er ist daher auch als der Herold des neuen Atheismus, besonders so wie dieser aus den Schriften der sogenannten Encyclopädisten hervorleuchtet, zu betrachten. Die übrigen französischen Naturalisten haben nur seine philosophischen Gründe wiederholt, weiter ausgeführt, mit ihrem Witz ausgestattet, oder sie durch Späteren über die positive Religion, und die Offenbarungsquelle

quelle derselben; die Bibel, zu unterstützen gesucht. Für Leser, die nicht in der philosophischen Speculation sehr geübt, und mit dem Geiste der verschiedenen philosophischen Systeme sehr vertraut sind, kann es daher auch keine gefährlichere Schrift geben, als das *Système de la nature*; zumal da der Verfasser bey allem seinem Eifer für Naturalismus und Fatalismus doch die Nothwendigkeit der Moral behauptet, und diese auf eine eigene Weise zu begründen sucht. In manchen einzelnen Punkten, besonders was die falschen Religionen, und den Mißbrauch des Christenthums betrifft, hat er auch unleugbar Recht, und dieses ist es vorzüglich, was für seine Philosophie überhaupt einnimmt.

Die Hauptfrage, von deren Entscheidung die Gültigkeit des Naturalismus und Fatalismus, wie er hier aufgestellt worden ist, abhängt, ist diese: Ob sich das Weltall, wie es ist, namentlich die intellectuelle und moralische Welt, einzig aus den Gesetzen der Bewegung der ewigen Materie, aus dem bloßen Mechanismus, erklären lassen?

Hier bleiben aber zwei Punkte übrig, die in dem Mechanismus ihre Auflösung nicht finden, die Zweckmäßigkeit der Dinge, und die Freyheit. Die Materie, soweit wir sie durch Erfahrung kennen lernen, ist ein System blinder Kräfte, deren Wirksamkeit freylich gewissen Gesetzen, die in der Natur der Materie selbst ihren Grund haben, unterworfen ist; aus denen sich aber Alles, was wir auf Vernunft zurückführen, schlechterdings nicht herleiten läßt. Ein blindes Schicksal für den Urheber der Zweckmäßigkeit halten; die Vernunft zu einem Producte der Unvernunft

mußt machen, ist doch der offenbare Widerspruch. Wollte man auch eine zweckmäßige Wirksamkeit in der sogenannten leblosen organischen Natur, und auch in der thierischen Welt leugnen; so ist sie doch in der Natur des Menschen unverkennbar. Es existirt eine menschliche Kunst, die nach Zweckart wirkt, und mit welcher die Natur bey ihrer Thätigkeit eine Analogie hat; so daß sich auch die Natur als das unermessliche Laboratorium eines unendlich mächtigen und weisen vernünftigen Künstlers ansehen läßt. Das Vermögen des Menschen aber, nach einem Zweckbegriffe zu wirken, für eine zufällige oder gar notwendige Combination der Bewegkräfte der Materie zu erklären, ist eine Erklärung, die sich nie beweisen läßt, und also auch für die Vernunft ewig unbefriedigend bleibt. Abstrahiren wir von aller Intelligenz, allem vernünftigen Principe in der Natur, so ist die Zweckmäßigkeit der Naturwirkungen schlechthin unbegreiflich. Keine Kraft weiß von der anderen; jede wirkt blind und unabsichtlich; wie wäre eine Zusammenschimmung der Kräfte zu Zwecken, und wiederum aller dieser einzelnen Zwecke zum Ganzen möglich? Es ist auch eine auffallende Lücke in dem Systeme der Natur, daß der Verfasser nicht versucht hat, die Zweckmäßigkeit aus den bloßen Bewegkräften der Materie, und mannichfaltigen Combinationen derselben herzuleiten. Muß man aber einmal, um die Zweckmäßigkeit zu begreifen, ein von der Materie wesentlich verschiedenes Princip, eine Weltintelligenz, oder ein Princip aller Intelligenzen überhaupt annehmen; so verliert der Naturalismus die Einheit und Selbstständigkeit seines Princips, der sich selbst bewegenden Materie, und kann sich nicht gegen den Theism behaupten.

Zu einer Prüfung aller der Gründe, die der Vf. für den Fatalismus vorgebracht hat, ist hier nicht der Ort. Sein Naturalismus hängt mit diesem auf's genaueste zusammen. Nur Eines hat er hinreichend zu erklären unterlassen, woher das Bewußtseyn der Freyheit beim Menschen stamme, wenn dieser nichts weiter, als eine Maschine ist, die durch ein ewig nothwendiges Schicksal determinirt wird? Sein Moralsystem, das er in der Folge entwickelt, steht auch mit seinem Determinismus in dem geradesten Widerspruche. Er giebt einen Unterschied des Guten und Bösen in den menschlichen Handlungen zu. Jenes ist das, was dem Menschen selbst und Andern nützt; dieses ist das, was ihn und Andern schadet. Nach dieser Voraussetzung empfiehlt er als so auch Pflichten des Wohlwollens und der Menschensliebe gegen Andere. Wie sind aber diese Pflichten und ihre Erfüllung möglich, wenn bey den Handelnden gar keine Freyheit obwaltet? Herrscht in Allem, was der Mensch empfindet, vorstellt, will und thut, ein nothwendiges Schicksal; so ist alle Moral nur Tand, und alle Moralität Wahn und Täuschung. Der größte Bösewicht, dessen Handlungen ihm selbst und der Gesellschaft am nachtheiligsten sind, handelt alsdenn so, wie ihn das Schicksal mechanisch determinirt, und kann nicht anders handeln; so wie der wohlwollendste edelste Mensch ebenfalls nur ein Werkzeu in der Hand der fatalen Nothwendigkeit ist. Es kann hier weder von Laster und Schuld, noch von Tugend und Würdigkeit die Rede seyn. Die Moral, welche der Verfasser mit seinen theoretischen Principien in Verbindung zu setzen, und sogar aus diesen herzuleiten sucht, ist an sich selbst nur erschlichen, und seinen Principien geradehin entgegengegesetzt. Daß aber

durch

durch den Naturalismus und Fatalismus alle Moralität aufgehoben wird, und als Chimäre und Fälschung erscheint, ist ein Hauptvorwurf, welchen man dieser philosophischen Vorstellungsort machen kann.

Auf eine unwiderlegliche Art hat der Verfasser gezeigt, daß keine theoretische Erkenntnis von Gott und seinen Eigenschaften möglich ist, und daß eine jede Theologie, die eine solche zu enthalten verneht, aus innern Widersprüchen besteht. Ebenso richtig urtheilt er auch über die verderblichen Folgen des religiösen Aberglaubens, der Herrschsucht der Priester, für das menschliche Geschlecht. Allein der Vorwurf seines Naturalismus hat er mit Unrecht hiervon entlehnt. Wenn auch keine theoretische Erkenntnis von Gott möglich ist, so sind wir doch zum Glauben an eine intelligente und moralische Gottheit berechtigt, die der Urheber des Reichs der Natur und der Sitten ist, und deren Wesen und Verhältniß zur Welt eben darum nicht erkannt werden kann, weil keine Eigenschaft endlicher Dinge auf sie paßt. Wenn falsche Religionen und Aberglauben verderbliche Wirkungen für die Völker hervorbringen; so kann man keinesweges dasselbe von einer wahren auf Moralität gegründeten Religion, vielmehr muß man von dieser schlechthin das Gegentheil behaupten. Daß aus dem verbreiteten Naturalismus und Vernachlässigung aller Religion auch die größte Sittenlosigkeit der Erfahrung nach sowohl bei Individuen als bei Völkern entspringen kann und wirklich entspringt, hat der Vf. viel zu wenig in Erwägung gezogen. Es mag freilich einzelne Menschen geben, die auch bei naturalistischen Principien dennoch Rechtlichkeit und Wohlwollen gegen ihre Mitmenschen beobachten; deren Charakter ist so

so durch den Mangel an Religion nicht zum Schlimmen ausartet; allein bey dem großen Haufen selbst der cultuirtesten Nationen wird aller Erfahrung nach dieses niemals der Fall seyn. Eine moralische Religion wird deswegen auch immer Bedürfniß und Wohlthat für die Völker bleiben, und eben diese wird auch dem Uberglauben und jedem hierarchischen Unfuge vorbeugen \*).

\*

\*

\*

Fast um dieselbe Zeit mit dem Systeme der Natur erschien das Werk des J. B. Robinet de la nature, das aber eine jenem ganz entgegengesetzte Tendenz hat; daher ich es iht des Contrastes wegen zugleich mit jenem characterisiren will \*\*).

Der Verfasser verfolgte in demselben vier Hauptzwecke. Erstlich wollte er eine bessere Theodicee begründen, als die bisherige Philosophie aufgestellt hatte. Ein durchaus gutes Wesen kann nicht Urheber des Uebels und des Bösen seyn; selbst nicht durch eine bloße Zulassung, welche die Folge vorheriger guter Nachschlüsse war; denn sofern die Gottheit absoluter Beherrscher der Ereignisse ist, müssen auch

\*) Vgl. Examen du Materialisme, ou Refutation du Systeme de la nature. Par Mr. Bergier; à Paris 1771. 2. Tomes. 8. — Observations sur le livre intitulé: Systeme de la nature. Par Mr. M. J. de Castillon; à Berlin 1771. 8. — Reflexions philosophiques sur le Systeme de la nature. Par Mr. Holland; à Paris. 1772. 8. — Je yrai sens du Systeme de la nature (par Helvetius); Quvr. posth. à Londres 1774. 8. Deutsch: Frankfurt und Leipzig 1783. 8.

\*\*) De la nature. Par J. B. Robinet; à Amsterdam 1761 - 68; V Voll. 8.



auch die Folgen von Rathschlüssen in ihrer Gewalt stehen, und bey jener Voraussetzung kommt man also in Gefahr, die höchste Bosheit mit der höchsten Güte vereinigen zu müssen. Robinet wollte also dagegen zeigen, daß vermöge einer metaphysischen Nothwendigkeit in einer endlichen Welt das Uebel wesentlich mit dem Guten verbunden sey; daß daher von beyden ohngefähr eine gleiche Summe in der Welt existire; und hieraus ein nothwendiges Gleichgewicht des Uebels und des Guten in der Natur entspringe, welches die Harmonie derselben bewirke.

Zweitens wollte R. die Principien der Erzeugung und Fortpflanzung in der Natur aufklären. Die Analogie der Natur fodert, daß vom Atom, der sich unserer sinnlichen Wahrnehmung entzieht, bis zum leuchtenden Weltkörper, alle Wesen sich auf dieselbe Art wieder erzeugen. Vermöge der Einsformigkeit dieses Gesetzes sehen wir alle Reiche, Gattungen und Arten der Natur sich erneuern und immer wiederkehren. Mit Hülfe einer genauen Logik und einer hinlänglichen Menge von Thatfachen, muß sich also die einsformige Erzeugung der Naturdinge, die anfangs paradox scheint, mehr als wahrscheinlich machen lassen.

Drittens da auch der Verfasser der Hypothese der Englischen Philosophen beypflichtete, daß die Moralität sich auf einen besondern Instinct im Menschen gründe; so wollte er den Faden der Untersuchung hierüber da aufnehmen und fortsetzen, wo ihn jene fallen ließen. Er wollte den Mechanismus dieses sechsten (moralischen) Sinnes entwickeln, der den übrigen Sinnen ähnlich, aber edler, als sie,  
und,

und, anstatt daß jene bloß zum Gebrauche des Individuum's dienen, für die gesamte Menschengattung bestimmt ist. Hiermit bring denn auch eine Erörterung des Einflusses der Theorie vom moralischen Sinne auf die bürgerliche Gesellschaft und die Gesetzgebung zusammen.

**Viertens.** Unter Geistern versteht Robinet denkende Substanzen, wie auch ihr Wesen und Ursprung beschaffen seyn möge, über welche letztern Punkte er sich nur Mutmaßungen erlaubt. Die Theorie der Thätigkeit dieser Geister nach den Regeln der Optik und Akustik, als beständigen und unwandelbaren Principien, nennt er die Physik der Geister, die den Beschluß seines Werkes ausmacht.

Das Raisonnement, wodurch Robinet zuvörderst seine Theodicee zu begründen sucht, ist in seinen Hauptmomenten folgendes:

I. Nur das Unendliche ist un-  
ist ganz und immer, was es ist, u  
neues Seyn empfangen. Eben so n  
was nicht ist, nicht verändert, sonde  
mer in derselben Negation des Daseyns. Zwischen  
beiden, dem Unendlichen, und dem Absolut  
negativen, liegt das Endliche in der Mitte. Man  
kann weder von ihm sagen, daß es unwandelbar, noch  
auch, daß es nicht sey. Es ist vielmehr das schlechte  
hin Veränderliche. Jedes endliche Ding hat  
die Existenz nur zum Theile, und die Portion, wel  
che es davon auf einmal besitzt, ist die möglich klein  
ste. Sie ist durch den gegenwärtigen Augenblick be  
grenzt; denn das Endliche ist schlechterdings keiner  
Dauer fähig. Könnte das Endliche mehr Momente  
nach

nach einander in denselben Zustande beharren, so wären de es auch eine längere Zeit dauern können, und dann würde man die Dauer in der Zeit mit der Ewigkeit verwirren, obgleich die eine eben so wesentlich veränderlich, als die andere beständig ist.

Die endliche Existenz enthält gleichwohl eine Art von Unendlichkeit. Sie resultirt aus einer unendlichen Summe unendlich kleiner Existenzen, wie eine unendliche Summe unendlich kleiner Ausdehnungen einen endlichen Raum bewirkt. In gewissem Sinne kann man mit Wahrheit sagen, daß die Geschöpfe in jedem Augenblicke leben und sterben. Sie sterben, indem sie in jedem Augenblicke die Existenz verlieren, die sie den Augenblick vorher hatten; und nichts desto weniger leben sie, weil die augenblickliche Existenz, welche sie in einem Momente verlieren, unmittelbar durch eine neue Existenz von derselben Art wieder ersetzt wird. Robinet wendet diese Ideen sehr interessant auf die Schöpfung des Universum's an, und beweist daraus, daß eine unendliche Macht erfordert wurde, um das Universum aus der Nichtexistenz zum Daseyn zu erheben, und es in diesem zu erhalten.

II. Alle Naturdinge bedürfen einer Nahrung, und zwar erhält sich die Natur immer auf ihre eigene Kosten. So nähren sich die überall verbreiteten und unter einander gemischten Elemente gegenseitig. Das Feuer verzehrt die Luft und fast alle andre Dinge; die Luft sättigt sich mit Wasser, und wird nach dem verschledenen Grade der Sättigung dicker oder dünner genannt; das Wasser seinerseits wird von Luft und Feuer geschwängert; und die Erde nährt sich von allen den heterogenen Substanzen, die sie aufnimmt, und die man als ihre Erzeugnisse betrachtet. Dasselbe Phänomen  
hier

himmlischen der Himmel war. Es ist nicht unwahrscheinlich, meynet Robinet, daß die Leuchten des Himmelskörper ihre Nahrung von den Dünsten empfangen, welche ihnen die dunkeln Himmelskörper zusenden; und daß umgekehrt die natürliche Nahrung dieser der Zufluß der Feuertheilchen ist, welche jenen ihnen unaufhörlich zuströmen lassen. Auf eine analoge Weise gilt auch dasselbe bey den Mineralien, Pflanzen, und in der thierischen Natur. So verzehret eine Hälfte der Natur die andere, und wird wieder von ihr verzehret, und die Nahrung der Naturdinge auf Kosten anderer ist zugleich ein Princip ihrer Zerstörung.

III. Eine öftere notwendige Eigenschaft der Naturwesen, wodurch sie zugleich im Ganzen erhalten, und im Einzelnen wieder destruiert werden, nachdem sie ihren Beitrag zur Erhaltung des Ganzen geleistet haben, ist die Reproduction derselben. Die Geschöpfe haben das Leben weniger, um es zu genießen, als um es auf ihres Gleichen fortzupflanzen, und die Arten der Dinge zu erhalten, um deren Willen die Natur sich lediglich für die Individuen interessiret. Wenn zwey Körper gegen einander stoßen, geht eben so viel Bewegung auf der einen Seite verloren, als von der anderen mitgetheilt wird. Eben so in der Hervorbringung eines Wesens durch zwey andere Wesen verlieten diese beyden eben so viel am Leben, als das neue daran gewinnt. Robinet sucht ausführlich zu beweisen, wie die Natur in der Entwicklung der Organismen zur Reife, von den ersten Keimen des Daseyns an, Alles auf die Fortpflanzung richtet, und wie sie am meisten für diesen Zweck bey den Geschöpfen sorgt, wenn auch andere Zwecke, die sonst dem

Robinet's Gesch. d. philos. VI. B. M. Ge

Geschöpfe möglich wären, die aber durch die Unvollkommenheit der Natur geblüht werden, sich nicht sollten erreichen lassen können. Das Alter kommt nur dem Individuum zu Gute, und ist auch nur für dieses bestimmt, nicht für die Art. Das Individuum, wenn es dem Zwecke der Natur entsprochen hat, ruht sich endlich aus, und genüßt sein eigenes Daseyn. Jedes Individuum hat eine verhältnismäßige Portion von Kraft, um sein Daseyn fortzupflanzen. Von dieser Kraft ist überhaupt eine gewisse Quantität im Universum, die unter alle lebendige Wesen vertheilt ist. Die neuen Generationen ersetzen also nur die alten, die gewesen sind.

IV. Der Mensch hält sich gewöhnlich für den Mittelpunkt, um welchen sich die ganze Schöpfung dreht, und für den Hauptzweck derselben. Er wähnt, daß die Harmonie des Universum's bloß zu seinem Vergnügen existire, entweder um seinen Geist aufzuheltern, oder um seinen Sinnen zu schmeicheln. Dies ist inzwischen nur ein leerer Hochmuth des Menschen. Die Ordnung der Natur besteht keinesweges in Beziehungen aller Naturwesen auf ein einziges. Man hat geglaubt, durch eine solche Hypothese die Güte Gottes zu ehren; allein diese Hypothese ist der Traum eines Espariten, während seine Vernunft schläft, der entfliehet, sobald seine Vernunft erwacht. Die Harmonie der Natur ist durchaus nicht um der Menschen willen, sondern um der Vollkommenheit der Natur selbst willen da.

Die Harmonie der Natur besteht in der Unendlichkeit der Formen der Materie, die wieder aus drei Unendlichkeiten, der regelmäßigen und der unregelmäßigen Formen, in sich selbst, und aus ein

**Gutes ausmache.** Sie besteht ferns in den unend-  
lich mannichfaltigen Eigenschaften der Körper, von  
denen keine weder absolut gut, noch absolut böse ist.  
Sie besteht endlich in der Verschiedenheit der Geister  
und der Charaktere, wo immer das Gute dem Bösen  
das Gleichgewicht hält, nicht nur die Wissenschaft des  
Unwissens, die Wahrheit dem Irrthume, die Tug-  
end dem Laster; sondern auch die Vortheile der Wis-  
senschaft, Wahrheit und Tugend die Nachteile der  
Unwis-

sen,  
Die in  
dem I  
ge nur  
eine p  
wenn  
endlich  
gen d  
Natur  
und I  
hält  
aber  
Succ  
diger  
schick  
eine g  
che W

**Sind;** damit sich keine Art zu sehr zum Nachtheile an-  
 ihrer Arten vervielfältige, und eine zu lange Dauer  
 einer Generation das Gedeihen der folgenden hindere.

**Wenn** man auf die Individuen, so sollen man  
 glauben, daß Alles stirbt, Alles vergeht, Alles ver-  
 nichtet wird. **Wenn** man auf die Generationen, so soll-

es man glauben, daß Alles Big und unersäßerlich  
 sey. Wie wäre aber dieses Unpöthens in der Natur?  
 diese Harmonie des unendlich Mannichfaltigen zum  
 Ganzen; ohne eine Verbindung des Böses und Als  
 bels, des Guten und Bösen, möglich? Die Har-  
 monie wie der Natur ist also der vollkommene Ein-  
 stimmung des Uebels und des Guten; und dies  
 ist die Idee der Theodizee.

entstehet die Harmonie des  
 Geistes, der mit der Idee  
 des Guten im Universum  
 eins vereint. Aus dem  
 ist der Meinung des Ver-  
 standes Schmerzes insbeson-  
 dere Substanzen rechtfertigen,  
 empfindende Substanzen  
 in, und diese müßten an-  
 der Reizen ausgesetzt seyn;  
 Systeme der empfindenden  
 des Schmerzes existiren.

die genau der Quantität des Vergnügens gleiche. Die  
 Empfindungen  
 schon d  
 ver in i  
 bemüht  
 Empfindung  
 weit übersteigt  
 so viel Mü-  
 auszuweichen  
 rlegen.

Eben so Gleichheit des Uebels und des Guten  
 sieht sich auch in den Zuständen der bürgerlichen Gesell-  
 schaft. Der Mensch ist ein gefelliges Wesen, mit  
 einem thätigen Geiste, und einer Vernunft begabt,  
 die eine unendliche Verbesserung sucht. Die  
 bürgerliche Gesellschaft ist das notwendige Produkt  
 der Entwicklung der Vernunft. Der Mensch ist  
 mit

während d. achtz. Jahrhundert. ist ausgeht: 181

und ihr und durch sie werden die Gesetze, der Handel, der Krieg, die Künste, Rechte und Altwesen, das Leben und Schande, und alle übrigen gesellschaftlichen Verhältnisse und Einrichtungen, in den Willen der Masse aufgenommen. Der Mensch verliert durch die Gesellschaft an seinen ursprünglichen Freiheit; allein es wird dafür durch die öffentliche Sicherheit wemschädigt. Indem er sich des Rechts begiebt, Gütern zu genießen, ohne alle Rücksicht auf seinen Nächsten, so wirkt er ein anderes, sich alle gleichsam zinsbar zu machen, daß sie zu seinem Wohle und seiner Unterstützung beitragen müssen. Der Schwache wird durch die Unterstützung der Gesetze dem Stärken gleich.

Inzwischen ist nicht zu Etage eben so viele Menschen selbst interessiert sind, als andere desselben, weil ihr eigennameste mit dem seynigen verbunden, diese große Triebfederlungen, welche Alles für Bewegung setzt, wird gerade so viel, so viel Gutes als U

hineinbringen. Erwägt man die Staaten, daß es darin Regenten, Gesetze, eine Religion, eine Moral, eine bürgerliche Ordnung, einen Handel, gehorame und treue Völker, patriotische Helden; unselfgennüßige Weisheiten giebt; so kann man nicht umhin, die bürgerliche Gesellschaft zu bewundern. Dinst man aber zugleich an die Mordthaten, Mordthaten, Verbrechen, Raubereien, Treulosigkeiten, Missethaten, an die Verbrechen aller Art; die sich ebenfalls in Staaten begiebt; so wird man vom Unwillen ergriffen, und sieht sich genöthigt, das gesellschaftliche Wesen zu haß zu setzen.



ja. Diese entgegengeetzten Empfindungen entsprechen natürlich dem Stande der entgegengeetzten Gewissen, welche die menschliche Gesellschaft darstellt. Gleichwohl muß das gute und schändliche Gleichgewicht des Guten und Uebels, das aus der bürgerlichen Gesellschaft im Ganzen entspringt, unaufgebrochen; das eine um des andern willen zu ertragen, die hohe über herabzustimmen, die nur die Fortschritte der gütlichen Menschen von der Gattung geben könnte, durch die Betrachtung der ausgezeichneten Bosheit Anderer.

Robinet wirft die Frage auf: Könnte Gott das Uebel in der Welt verhindern? —

Es ist ein anerkannter Grundsatz, daß die göttliche Allmacht sich nicht auf das Unmögliche erstreckt. Man kann schlechthin leugnen, daß Gott z. B. einen Berg ohne Thal, oder sonst etwas sich geradezu Widersprechendes hervorbringen könne, und Niemand wird hierin eine Beschränkung der göttlichen Allmacht finden. Ließe sich also beweisen, daß die Negation des Uebels in der Natur einen Widerspruch enthält; so wäre die obige Frage zur Befriedigung beantwortet.

3. Ferner: Alles Erschaffene ist endlich, und alles Endliche ist unvollkommen und mangelhaft; denn eine Vollkommenheit des Wesens und der Eigenschaften kann nur dem Unendlichen zufließen. Um alles Uebel in der Welt auszuheben, wäre jedoch das einzige Mittel, das ganze Natursystem so abzuändern, daß gar keine Veranlassung zum Schmerz für die empfindenden Substanzen mehr obwaltete. Dann würde auch alles physische Uebel verschwinden. Der Mensch und der Wille müßten den Allergnügsten und Annehmlichsten unempfänglich seyn, und das Uebel

Ein

Veränderung derselben würde es auch außer Irthum, noch besser geben; allein diese vorgeschlagene Abänderung der Natur ist unmöglich. Einmüthig schaffte die Welt, so gut sie sein mag, ist immer mangelhaft, ihrem Wesen nach; in ihrer Totalität, in jeder Verbindung ihrer Theile, und in jeder Beziehung des Wesens, welche sie enthält, zu einander. Die reiste, absolute, vollkommene Güte konnte nur dem Unendlichen und Unerforschlichen zu. So wie ein unendliches Wesen möglichweise keine beschränkte Güte haben kann; so widerspricht es auch der Natur eines endlichen Wesens, daß die Natur desselben absolut vollkommen und unbeschränkt sey. Dies läßt sich zu nächst auf die Ordnung der Elemente im Universum, und auf das Gute der mannichfaltigen Combinationen der Materie anwenden, das seiner Natur nach nicht ohne Mängel seyn kann. Wäre ein Gut frey von allem Uebel, würde es ein unendliches Gut seyn; es wäre keines Wachstums, keiner Verminderung, überhaupt keiner Veränderung fähig; denn dies wäre eine Mangelhaftigkeit desselben ausdrücken. War es nun aber der göttlichen Allmacht unmöglich, das Unendliche hervorzubringen; so konnte sie auch nicht eine durchaus gute und fehlerlose Welt schaffen; und was ihr zu einer Zeit unmöglich ist, ist es für sie schlechthin; so daß folglich die Aufhebung des physischen Uebels im Universum eine sich selbst widersprechende Unmöglichkeit ist.

Auch die Irrthümer des Verstandes und die Laster des Willens haben eben so in der Unvollständigkeit dieser beiden Vermögen ihren Grund, d. i. darin, daß sie nicht unendlich sind. Erschaffene Wesen können aber nicht unendlich seyn, und es

folgt notwendig auch hier, daß der Schöpfer, es eben so unmöglich für Gott ist, Dürftigkeit und Hunger schlechthin aufzuheben, als dem Menschen die Willen ihre Schranken gänzlich zu nehmen. Die Gottheit mag die Grenze des Endlichen so willkürlich formen, wie sie wolle; sie würde nie das Endliche zum Unendlichen zu machen im Stande seyn. Selbst eine Intelligenz, die ihrer Natur nach dem Gesetze unterworfen, und einer solchen, untrüglichen Natur nach untrüglich ist, gleiches gut und Uebel. Nicht mehr zwischen einem absolut gerechten Willen, und einem solchen, der notwendig die Ungerechtigkeit fähig ist.

Die Frage nach der Möglichkeit des physischen und moralischen Uebels im Verhältnisse zur Gottheit kann man demnach so bestimmen: War es für die Gottheit möglich, eine schlechthin gute Ordnung der Dinge, einen untrüglichen Verstand, und einen absolut gerechten Willen zu erschaffen? Diese Frage wird Niemand zu bejahen wagen. Die absolute Güte, Untrüglichkeit und Gerechtigkeit sind Eigenschaften der Gottheit allein; sie kann sich derselben nicht entäußern, ohne daß sie aufhört zu seyn, was sie ist; noch kann sie ein Geschöpf damit begaben, ohne sie sich selbst zu entziehen, was sich widerspricht. Die unendlichen Eigenschaften Gottes sind an sich selbst unverträglich mit einer erschaffenen Welt. So wie ein unendlicher Abstand zwischen dem Nichts, und dem Seyn, ist; so ist er nicht geringer zwischen dem Geschöpfe, und seinem Schöpfer.

Man könnte sagen, daß Gott, um das moralische Uebel in der Welt zu verhüten, den Menschen unvernünftig gemacht haben könnte. Man hätte bestimmen können, einige

nige

ungehabt haben könnten, daß dieses für Gott mög-  
 lich gewesen seyn würde, auch ohne dem Willen des  
 Menschen Zwang anzuthun. Diese letztere Behaup-  
 tung erklärt der Verfasser jedoch mit Recht für unen-  
 dlich. „Der Wille kann sich allerdings nicht als  
 ders unabänderlich zum Willen des Guten bestimmt  
 werden, als wenn ihm die Fähigkeit, das Böse zu  
 wollen, durchaus genommen wurde. Behält der Wil-  
 le die letztere Fähigkeit, so wird er auch zu beiden  
 Contrarien, dem Guten und Bösen, gleich geneigt  
 seyn. Er wird also bald das Gute, bald das Böse  
 wollen, und es ließe sich kein anderer Grund hiervon  
 angeben, als eben das Vermögen des Willens, sich  
 bald zu dem einen, bald zu dem andern hinuneigen.  
 Auch läßt sich nicht annehmen, die Gottheit habe dem  
 Menschen in Umstände versetzen können, die für seine  
 natürliche Gerechtigkeit so günstig wären, daß er nie  
 von dieser abgewichen wäre. Was hätten dies für  
 Umstände seyn sollen bey einem Wesen, dessen natür-  
 liche Gerechtigkeit allemal unvollkommen ist, und das  
 folglich dem Laster nicht unbedingt auszuweichen ver-  
 mag? Es gehört mithin zum Wesen des mensch-  
 lichen Willens, daß er das Vermögen habe, das Gut-  
 te und Böse zu wollen, und Gott konnte keinesweges  
 denselben unabänderlich zum Guten determiniren, ob-  
 ne die Natur desselben zu vernichten. Auch würde  
 ein absolut guter Wille eben so unendlich seyn, wie  
 ein absolut böser; und beides steht mit den Schran-  
 ken eines endlichen Wesens im Widerstreite.

Noch führt Robinet drei andere Sätze aus,  
 die nachtheilige Folgen aus seinen Principien waren:  
 1. Es kann nicht mehr und nicht weniger Uebel und  
 Gutes in der Welt geben, als sich wirklich darin be-

Sachen. II. Die vortheilhaftesten Wesen sind auch die lasterhaftesten, weil die Summe des Bösen immer mit der Summe des Guten im Gleichgewichte steht. III. Es gebe in der Natur keine Art der Dinge, die absolut besser wären, als die andern.

Bei R's. Erläuterungen des ersten Satzes will ich nicht verweilen; ich will mich hier nur auf die beyden andern einschränken, sofern sie zu auffallend paradox zu seyn scheinen. Der zweite Satz geht aus folgendem Raisonnement hervor: Jeder Grad des Guten ist nothwendig verbunden mit einem ihm gleichen Grade des erschaffenen Bösen. Diejenigen Substanzen, die den höchsten Grad des Guten enthalten, enthalten zugleich den höchsten Grad des Bösen. Die vortheilhaftesten Wesen sind also nothwendig zugleich die lasterhaftesten. Man denke sich eine Ordnung vernünftiger Wesen, die den Menschen an Vollkommenheit eben so weit überträfeu, wie er die Thiere übertrifft; so würden bey jenen auch verhältnismäßig ärgere Unvollkommenheiten seyn, als bey dem Menschen in Beziehung zu den Thieren sind, die gar keiner eigentlichen Laster fähig sind. Die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Menschen verhält sich, wie ihre Distanz vom Unendlichen. Je weniger sie der absoluten Unabhängigkeit unterworfen sind; desto unabhängiger sind sie selbst, und desto mehr gleichen sie gewissermaßen der absoluten Unabhängigkeit. Aber je mehr sie auch sich selbst überlassen sind, desto weiter sind sie entfernt von der Quelle der Ordnung und des absoluten Guten; sie geraten also desto mehr in Unordnung und Elend, und das macht ihre relativ größere Unvollkommenheit aus.

zum **Uebel** ausgerechnet daher: Eine bessere Welt, als die unsrige, könnte nur eine viel schlechtere seyn, aus einer vollkommeneren Combination des Elements, aus dem auch größere Unannehmlichkeiten entstehen; die Wesen würden schmerzlicher seyn; die zwar organischen Thiere würden zwar eine lebhaftere Wohlthat empfinden, aber auch dafür desto empfindlichere Schmerzen zu leiden; die hellern Geister würden mehr und größere Entdeckungen machen, aber auch die Masse der Verstorbenen in eben dem Verhältnisse vermehren; der kraftvollere und thätigere Wille würde mehr Fähigkeit zur Tugend, aber auch mehr zum Laster haben.

Noch bewundernswürdiger, als die Gradation der Wesen, ist, daß ungeachtet der Subordination der niedrigsten Wesen unter die höchsten, doch unter ihnen insofern eine vollkommne Gleichheit ist, als diese durch das genaue Gleichgewicht des Guten und des Uebels hervorgebracht wird. Woher könnte ihre Ungleichheit kommen, wenn sie möglich wäre? — Jediglich von einer absoluten Güte. In Beziehung auf eine größere relative Güte, die immer durch ein gleiches Laster aufgewogen wird, kann sie wohl zur Unterscheidung einer Art von der anderen dienen; aber sie kann niemals einen Anspruch auf wahre Superiorität geben. Sollte eine Art der Wesen wahrhaft besser, als die anderen seyn; so müßte nach Abzug der Summe der Uebel von der Summe des Guten ein Rest von reiner Güte übrig bleiben; und diese reine Güte ist überhaupt nicht im Endlichen zu suchen, wo die beiden Größen des Guten und Uebels stets sich gleich, nach Abzug der einen von der anderen, nur ein Zero übrig lassen. Der Urheber der Natur hatte auch gar keinen Grund, eine Art der Geschöpfe auf Kosten der andern

übrigen zu Begünstigung. Der bloße Mensch ist nur  
 zur Weltzufriedenheit. Bloß die Gabe Gottes hat  
 ihn der Schöpfung den Vorzug zu und diese nicht ohne  
 Rücksicht auf seine geistliche Fortbildung oder auf  
 andere Gattungen der Dinge zu. ... Nichts kann aber  
 von ihm, der nach die geringsten seiner Materien  
 umgeben so leicht vernachlässigt, wie seine Gerechtigkeit  
 und finden. Hierin den Maßstab wahrer Größe  
 der Regenten. Sollte der Urheber der Empfindung  
 des allgemeinen Wohlmollens in der Seele der Mensch  
 und Philosophen sich selbst widersprochen haben?  
 Darfste er den Fürsten durch die parteiliche Art,  
 womit Er selbst die Welt regierte, ein Beispiel gegen  
 sich, wie sie von ihrer Gewalt einen thörichten Ge-  
 brauch machen könnten. Die natürliche und nothwendige  
 Gleichheit der Arten der Geschöpfe aber, die hier  
 gemeint ist, besteht darin, daß jede gerade so viel Ue-  
 bel, als Gutes, habe. Sie haben zwar nicht alle ein  
 und gleiches Ansehen am Guten und Uebel; denn es  
 ist in die Augen fallend, daß ein Mensch mehr Gutes  
 und mehr Uebels habe, als eine Pflanze; aber in je-  
 der Art ist die Summe ihrer Uebel der Summe ihrer  
 Güter gleich; und insofern kann keine absolut besser,  
 oder absolut schlechter, als die übrigen, genannt wer-  
 den. Ein denkendes Wesen hat unfteteig einen Vor-  
 zug vor dem bloß empfindenden: die größere Vollkom-  
 menheit des Geistes; hingegen hat es dafür auch Jezu-  
 der, die seinen Vollkommenheiten gleich sind. Das  
 Thier hat vor der Pflanze das thierische Bewußtseyn  
 vortheil; das sinnliche Vergnügen und den Schmerz.  
 Der Mensch hat hundertmal mehr Vollkommenheiten,  
 aber auch hundertmal mehr Mängel; er hat tausend-  
 mal mehr Vergnügen; aber auch tausendmal mehr  
 Schmerzen.

Der Verfasser gehe hiernach zur Erklärung und zum Beweise des zweiten Hauptpunktes über, welchen er in seinem Werke sich vorgenommen hatte, aufzulösen; nemlich der einförmigen Erzeugung aller Naturwesen. Da diese Materie mehr in die Naturgeschichte, als in das Gebiet der Philosophie gehört; so will ich seine Resultate nur kurz und im Allgemeinen andeuten.

Die beiden schwierigsten Gegenstände, obgleich die wesentlichsten für die Erzeugungstheorie, sind erstlich die Erzeugung lebender Geschöpfe, und zweitens die Verschiedenheit der Geschlechter. So wenig das Ausgedehnte aus dem Nichtausgedehnten entstehen kann, und wenn dieses unendliche mal gegeben und verbunden würde; eben so wenig kann das Lebendige aus dem Nichtlebendigen entspringen. Man muß durchaus lebende Wesen voraussetzen, damit ein lebendes hervorgebracht werde. Bloße organische Grundkörperchen (*molecules organiques*) können ein organisches Wesen erzeugen, genau von der Organisation, welche die Grundkörperchen haben; ein lebendiges Thier aber kann nie aus ihnen entstehen. Es heißt also nichts erklärt, wenn Buffon die lebendigen Thiere bloß aus einer Combination organischer Wesen herleitet. Das Lebendige kann nur aus Lebendigem, das größere Thier aus kleinern Thieren von derselben Art der Animalität, ein Hund aus kleinen Hundeseimen, ein Mensch aus kleinen Menschenkeimen hervorgehen.

Die Verschiedenheit der Geschlechter hält Robt nur nicht schlechthin für zur Erzeugung notwendig, sondern nur bei den Arten, welche sich durch Bestäubung der Geschlechter erzeugen. Er nahm also noch



zu seiner Zeit die Geschlechtslosigkeit gewisser lebender Geschöpfe, und die Möglichkeit einer Fortpflanzung ohne Begattung an. Mit Recht verwarf er den Unterschied der Geschlechter, den man schon in den kleinen Samenspierchen hat entdecken wollen, die aber lediglich in der Phantasie der Entdecker existirten.

Diese ganze Untersuchung des Verfassers ist reich an scharfsinnigen und interessanten Bemerkungen. Seine Idee von ursprünglichen Keimen, aus denen bestimmte organisirte und lebendige Individuen und Arten entstehen, wendet er auf die Elemente an. Z. B. Das Princip der Luft ist nur ein Keim der Luft. Vermöge der Verbindung mit Wasser und Feuer in verschiedenen Graden geht der Keim nach und nach durch verschiedene Zustände des Wachsthums hindurch; er wird zuerst Luftembryo; dann vollkommene und reife Luft; er wird wieder seinen Keim absondern, veralten, sich auflösen, und sterben. Es scheint dies indessen doch eine zu weit getriebene Anwendung der Hypothese Robinet's zu seyn, und an Spielerey zu grenzen. Die Luft als Embryo, als Kind, als erwachsene Luft, als Greis, sind von der organischen und thierischen Natur entlehnte Zustände, die in Anwendung auf die rohen Elemente gar keinen Sinn haben.

Noch eine sonderbare Idee Robinet's muß ich hierbey berühren. Auf unserer Erde fängt die Erzeugung aller Naturdinge unter der kleinsten Form an, die für sie paßt. Der größte Baum ist anfangs nur ein Korn, das der Wind verweht. Der Mensch in seinem Ursprunge ist ein Wurm. Ein Fluß in seiner Quelle ist wie ein Eimer voll Wasser. Wollen wir nun die Generationen auf den andern Weltkörpern nach denen auf unserer Erde bemessen; so würden die

Din

Dinge auch hier zuerst eine sehr kleine Portion von Existenz haben; die sich nach einer gleichförmigen Graduation immer vergrößert, bis sie den Punkt ihrer Vollkommenheit erreichen, bey welchem sie stehen bleiben; ihre Art vervielfältigen, und wieder aufgelöst werden; dem allgemeinen Loose aller Geschöpfe gemäß. Was nun von den Körpern wahr ist, welche die Fixsterne und Planeten enthalten; sollte das nicht auch von den Fixsternen und Planeten selbst wahr seyn? Wo wären aber denn die schönen Theorien von der Formation jener unermesslichen Weltkörper bleiben, die man aufgestellt hat, wenn diese Weltkörper ebenfalls auf dem Wege der Generation einer von dem andern erzuge würden? Sie würden dann nicht von ihrem Anbeginne an die enorme Größe gehabt haben, die sie in ihrem gegenwärtigen Zustande haben; sondern sie hätten dieselbe nach und nach bekommen durch die natürliche Erweiterung eines Keims, der sich ausdehnt und zunimmt. Robinet vermuthete daher, daß die Himmelskörper mit einer besondern Lebenskraft und einem Vermögen begabt seyen, ihres Gleichen hervorzubringen. Sterne erzeugen Sterne; sie werden, so zu sagen, geboren, wachsen und sterben. In der That, fragt R., wie viel neue Productionen der Art hat man nicht am Himmel bemerkt? Wie viel andere Sterne sind verschwunden? Mehrere sind sichtbar größer geworden. Seit langer Zeit hat das Gefirn der Pleiaden seinen siebenten Stern verloren; seit hundert Jahren hat das Sternbild des Eridanus zwey neue Sterne bekommen; vier andere sind um den Polarstern entstanden. Im J. 1626. verlor das Sternbild des Schwans einen seiner Sterne; zehn Jahre hernach erschien wieder einer an derselben Stelle, aber viel kleiner, als der vorherige; und ist ist dieser ei-

von den größten des ganzen Sternhimmels. Die Planeten wären nach dieser Hypothese ebenfalls mit dem Zeugungsvermögen versehen, und brächten wieder andere Planeten hervor. Wer weiß denn, ob die Sonne nicht ehedem noch andere Planeten gehabt hat, die nachher gestorben sind? Wer kann dafür bürgen, daß sich in der Folge nicht neue Planeten erzeugen werden? Die Trabanten des Jupiter, die Galilei 1610, und die des Saturn, welche Huygens und Cassini der Vater entdeckten, und der Trabant der Venus, sind vielleicht neu gebildet, und darum nicht früher entdeckt worden. Lebte Robinet zu unserer Zeit, so würde er vermuthlich auch die Entdeckung des Uranus, der Ceres und Pallas, auf dieselbe Weise erklärt haben. Ursprünglich waren die Keime der Sonnen und Planeten verworren unter einander gemischt; denn diese Mischung kann man als nothwendig zur Befruchtung der ersten Keime voraussetzen. Bis dahin lag die Finsterniß auf dem Abgrunde; die dunkeln Keime verhüllten das Licht der andern. Aber nach der Befruchtung trennten sie sich; die Lichtmaterie bevölkerte allmählig die Welt mit Sonnen, und die dunkle Materie brachte mehr oder weniger Planeten um jede Sonne in verschiedenen Entfernungen hervor.

Das dritte von Robinet bearbeitete Hauptstück ist die Hypothese vom moralischen Sinne. In Ansehung dieser will ich nur das ihm Eigenthümliche ausheben \*).

Der Urheber unsers Daseyns gab uns eine innere Anlage, gewisse Handlungen und Eigenschaften zu billigen.

billigen, und andere zu tadeln. Diese Anlage nennt man moralischen Instinct, ein inneres Gefühl, das sich mit dem Geschmacke des Süßen und des Bittern vergleichen läßt; und es ist mehr als wahrscheinlich, daß der Schöpfer die Gesetze dieses Instincts nach den wesentlichen und unveränderlichen Beziehungen der Geschöpfe zu einander angeordnet hat. Kinder und unwissende Menschen fühlen es wohl, wenn sie Unrecht thun. Man sagt, daß die Vernunft es sie lehre; aber die Vernunft ist ein Licht, das den Geist aufklärt, und Kinder und Unwissende sind nicht aufgeklärt. Wie könnten sie die Häßlichkeit einer Handlung, eines Triebes, nach Beziehungen beurtheilen, die sie nicht kennen? Es muß also ein anderes Princip jene Bewegungen ihrer Seele regieren, das mit dem Verstande nichts gemein hat. Es ist die Stimme eines innern Gefühls, das über die moralischen Unterschiede den Ausspruch thut. Der spitzfindigste Metaphysiker kann in seiner Billigung und in seinem Tadel moralischer Handlungen nichts anders ausdrücken, als die mächtige Wirkung eines unwillkürlichen Instincts.

Das Mittel des moralischen Instincts für den Zweck, welchen die Moralität überhaupt haben sollte, war schnell, leicht und untrüglich. Es setzt weder Ideen, noch Kenntniß, noch Raisonnement voraus. Auch die Sorge für unsere Erhaltung hat der Schöpfer nicht unserer Vernunft anvertrauen wollen. Er hat sie vielmehr unsern Sinnen anvertraut, da er in der Treue ihrer Operationen eine viel größere Sicherheit des Zwecks fand, als in der Unbeständigkeit der anderen; indem die Reflexion viel langsamer ist, als die mechanische Bewegung, die durch das Gefühl

beschleunigt wird. Müßte ich, wie Abadie bemerkt, wenn ich mich verbrenne, bevor ich die Hand oder den Finger zurückziehe, erst die Natur des Uebels deutlich erkennen, das ich empfinde; müßte ich untersuchen, wie die Lebensgeister in die Nerven zu schicken seyen, die das Glied zurück bewegen sollen; und welches der genaue Grad der zu dem Effecte nöthigen Bewegung sey; so würde ich offenbar mich schon längst verbrannt haben, bevor ich irgend etwas vom dem gethan hätte, was ist ohne Mitwirkung und Kenntniß des Verstandes in einem solchen Falle mittelst des sinnlichen Mechanismus geschieht. Nun würde man aber große Ursache zur Verwunderung haben, wenn das höchste Wesen in der Wahl zweier möglicher Mittel, uns zur Tugend zu leiten, sich desjenigen bedient hätte, was dem Zwecke am wenigsten entsprach. Anstatt daß die Gottheit durch eine lebhafteste unmittelbare Empfindung die moralischen Unterschiede wahrnehmen lassen konnte, hätte sie die Erkenntniß derselben von einer mühsamen Anstrengung unserer Geistesfähigkeiten abhängig gemacht.

Robinet stimmt also den neuern Englischen Moralphilosophen, insbesondere dem Hume und Hutcheson, nicht nur in der Hypothese vom moralischen Sinne völlig bei; sondern sucht sie auch noch weiter aufzuhellen und zu bestätigen.

Bei jeder Sensation läßt sich dreierley unterscheiden: das Object, welches unmittelbar auf das Organ wirkt; das Organ, welches den Eindruck der Seele überliefert; und die Seele, welche denselben empfängt und aufnimmt. Die körperlichen Organe sind in dem gegenwärtigen Zustande des Menschen die einzigen Mittel zum Empfinden. Die mor-

rall

ratischen Wahrnehmungen sind ebenfalls Sensationen, aber von einer anderen Gattung. Sie bedürfen also ein Empfindungsmittel, ein Organ, wie alle Sensationen; denn sie können bey gewissen gegenwärtigen Handlungen oder Charakteren nicht zur Seele gelangen, als durch Vermittelung eines Organs, welches sie dieser überliefert. Alle Sinne sind Arten der Berührung (*espèces de tact*). Warum sollte man die Berührung nicht so fein annehmen können, daß sie ein moralisches Gefühl in der Seele erzeugte? Es kann uns nichts zu der Vermuthung bewegen, daß die Analogie der Natur, die wir bey allen den übrigen Sinnen antreffen, sich allein bey diesem verleugnen sollte. Beym Anblicke eines Gegenstandes empfinden wir unmittelbar die Farbe desselben; eben so bemerken wir bey einer gegenwärtigen Handlung unmittelbar auch ihre Moralität. Mit Rechte können wir hieraus folgern, daß jener nicht anders auf unsere Seele wirke, als diese, d. i. daß diese auf ein eigenes Organ der Moralität wirke. Nothwendig muß also ein moralisches Organ angenommen werden, das durch gegenwärtige moralische Objecte afficirt wird, und solche Eindrücke in die Seele fortpflanzt, wodurch sie die Moralität derselben auf gleiche Weise empfindet, wie die Farbe eines Gegenstandes nach dem Eindrücke, welchen dieser auf das Gesicht gemacht hat.

Man könnte fragen: Wie sollen moralische Gegenstände durch das Medium des moralischen Organs auf die Seele wirken? Ungeachtet Robinet diese Frage für unbeantwortlich erklärt; so glaubt er doch deshalb nicht minder zur Hypothese eines moralischen Sinnesorganes berechtigt zu seyn. Die Gegenstände wirken überhaupte nicht unmittelbar und durch sich selbst

selbst auf die Seele, sondern nur mittelst der Nerven, die wir als die Organe der Sensationen erkennen. Die Art übrigens, wie sie ihre Functionen verrichten, ist uns auch bey ihnen unbekant. Demungeachtet tragen wir kein Bedenken, zu behaupten, daß die Seele, so lange sie im Körper ist, nur durch sie empfindet. Warum wollten wir also zweifeln, daß sie nicht auch durch ein besonderes Organ die Moralität der Handlungen wahrnehme?

Jede Substanz führt ihre Farbe, ihren Geschmack, oder vielmehr alles dasjenige mit sich, was nöthig ist, um eine unmittelbare Sensation in der Seele hervorzubringen. Jede Handlung oder Qualität führt eben so ihre Moralität mit sich, oder dasjenige, was die Vorstellung derselben erzeugt. Es ist wahr, die Moralität der Handlungen ist weder sichtbar, noch berührbar; aber deswegen kann sie doch durch das ihr entsprechende Organ empfindbar werden? Auch der Schall läßt sich nicht sehen, und nicht berühren; gleichwohl kann ihn die Seele mittelst des akustischen Nerven empfinden.

Was hier eine Dunkelheit zurückläßt, ist nur, daß wir nicht im Stande sind, genau das moralische Organ selbst zu bezeichnen und anzugeben. Robinet glaubt, daß gewisse nähere Beziehungen zwischen demselben, und dem Organe des Gesichtes und Gehörs, statt fänden. Ich sehe einen Menschen, der einen andern tödtet; ich sehe ihn, weil das Bild desselben sich in meinem Auge darstellt; ich fühle sogleich die moralische Schlechtigkeit dieser Handlung, nicht weil diese Schlechtigkeit sich ebenfalls in meinem Auge abbildete; sondern weil sie auf die ihr eigene Art moralische Fibern afficirt, die im Gesichtsorgane oder

oder in einer besonderen Gegend des Hirnmarks, verbreitet sind, und mit dem Gesichtssinne correspondiren. Man erzählt mir dieselbe Handlung. Ich habe sie durch den Eindruck, welchen die Worte oder Töne auf das Innere meines Gehörs machen. Zugleich empfinde ich auch wiederum die Moralität der Handlung, die man erzählt. Das moralische Organ muß also auch mit dem Organe des Gehörsinnes in Verbindung stehen.

Woher rührt die Abgeneigtheit von der Meinung, daß auch im Nervensysteme eine Reizbarkeit für moralische Gegenstände liege? — Sie kann nur daher rühren, daß man gewohnt ist, nur dasjenige für empfindbar zu halten, was zum Bezirke der bekannten fünf Sinne gehört, und daß in der That die moralischen Objecte keinen dieser Sinne afficiren. Aber man sieht die Farben, und hört sie nicht; man hört die Töne, und schmeckt sie nicht; weil jedes Object einer von der anderen verschiedenen Sensation auch ein verschiedenes Organ hat, welches allein fähig ist, den Eindruck der Seele zu überliefern. Hierdurch fällt die Schwierigkeit von selbst weg. Obgleich man das Moralische weder sieht, noch hört, noch schmeckt; so könnte man es dennoch durch einen von den übrigen verschiedenen Sinn empfinden, der unendlich feiner, edler, vollkommner, und vielleicht innerlicher wäre, als jene. Was man aus der Schwierigkeit schließen kann, ist lediglich, daß der moralische Sinn weder Taet, noch Gesicht, noch Gehör, noch Geruch, noch Geschmack sey; nicht aber, daß er überall kein Sinn sey. Es könnte ein Modus des Empfindens, und sein Gegenstand eben so empfindbar seyn, wie das Süße und Bittere, das Weiße und Schwarze, u. w. sind,



Es scheint hiermit dem Kabinet hinlänglich erwiesen zu seyn, daß die moralischen Unterscheidungen nicht unmittelbar vom Verstande ausgehen; daß sie nicht bloße intellectuelle Begriffe sind, sondern lediglich durch das Gefühl bestimmt werden.

Die weitere Philosophie Kabinet's über den Einfluß des moralischen Sinnes auf die bürgerliche Gesellschaft und die positive Gesetzgebung will ich hier nicht verfolgen, da er in der Hauptsache mit den Ideen der Englischen Moralisten harmonirt. Nur die Ursachen will ich noch anmerken, aus denen er das Verderbniß des moralischen Sinnes herleitet, und die Mittel, welche er anleiht, ihn zu vervollkommen. Bloß in der Gesellschaft kann der moralische Sinn sich zur Vollkommenheit ausbilden; aber in eben dieser kann er auch zum höchsten Grade von Verderbtheit ausarten. Eben so sind die Künste das Mittel der Verfeinerung, und auch der Verderbung, der fünf Sinne. Die erste Ursache der moralischen Verderbniß der Menschen ist überhaupt die Verfeinerung, besonders in den neueren Zeiten. Nicht als ob die Verfeinerung schlechthin mit der Sittlichkeit unverträglich wäre; vielmehr kann sie diese zur Vollkommenheit erhöhen. Aber sie wird ein Laster, und das größte aller Laster, sobald sie für ein Aequivalent der Tugend gehalten wird. Kabinet scheint bey dieser Bemerkung vorzüglich seine Nation im Auge gehabt zu haben. Der natürlichste und wahrste Mensch ist auch der tugendhafteste, und diesem Charakter widerspricht nichts mehr, als der Geist der Falschheit, wo die Menschen wetteifern, durch Hinterlist, Verstellung, Schmeicheley, und leere Dienstanerbietungen einander zu betriegen. Dieser Geist der Falschheit ist aber  
durch

durch die Eitelkeit herrschend geworden. Die Erziehung ist oft nichts weiter, als ein Studium der niedrigen Kunst, zu heucheln, um zu gefallen; zu schmeicheln, um zu gewinnen; zu betriegen, um reich zu werden; kurz mit Ehre ein Gauner, Verräther, Hypokrit und Verführer zu seyn. Mit diesen Maximen, deren Häßlichkeit der Firniß der Politur verbirgt, verbinden die Leidenschaften ihre Kräfte, um ihnen den Triumph über die moralischen Empfindungen zu sichern.

Wenn das Interesse der äußern Sinne oft im Widerstreite mit dem des moralischen Instincts ist; so geschieht dies dadurch, daß jene ihre legitimen Rechte über die Schranken ihrer Natur ausdehnen; denn sonst ist der Mensch niemals in der Nothwendigkeit, sich gegen die Natur zu empören, um ihr zu gehorchen. Man befriedige also die äußern Sinne nach Maßgabe des philosophischen Bedürfnisses! Aber man wird ihnen niemals mehr einräumen dürfen, ohne einen gewissen innern Widerstreit zu empfinden, der uns benachrichtigt, wo das Gute aufhört, und das Böse anfängt. Glücklich ist derjenige, der niemals seine Aufmerksamkeit von den Warnungen des moralischen Instincts abwendet. Die Treue, mit welcher er sie befolgt, macht nach und nach seinen moralischen Sinn oder Tact so fein, wie er werden kann. Die kleinsten Mäßen des Lasters und der Tugend können dann der Zartheit seines moralischen Geschmacks nicht entgehen. Hingegen ein Mensch, der sich stets den Regungen des natürlichen Wohlwollens versagt, um sich denen der Leidenschaften und der Eigenliebe zu überlassen, wird die Unterschiede der Moralität viel weniger empfinden. Der moralische Instinct erstirbt.

zwar nie ganz; aber er wird schwächer und verderbter, so wie man den Sinn des körperlichen Geschmacks durch den Gebrauch starker Gewürze und Getränke verdirbt.

Eine dritte Quelle des Verderbnisses der moralischen Empfindungen ist eine eitle Subtilität des Geistes. Der verderblichste Streich, den man je der Moral beigebracht hat, war, daß man sie den Operationen der Vernunft unterwarf. Dadurch daß man die Eingebungen der Natur von einer ungewissen Mesuraphysik abhängig machte, hat man die Menschen um die Fertigkeit gebracht, Recht und Unrecht zu empfinden. Man hat sie gelehrt, Begriffe zu verbinden und zu analysiren, und den Ursprung derselben da zu suchen, wo er nicht anzutreffen war, und weil man ihn nicht antraf, einen solchen zu erdichten. Was für ungeheure Moralsysteme sind nicht aus dieser Lizenz entstanden? Man kann hier wohl mit Wahrheit sagen, daß der Mensch der tugendhafteste ist, der am wenigsten raisonnirt. Es ist seltsam und dem Unbefangenen fast unglaublich, wie weit die Schriftsteller über Moral, das Recht, und die Politik, und die Pflichten des Menschen und Bürgers vergessen, ja verachten gelehrt haben, welche die Natur ohne alle Hülfe des Raisonnements lehren wollte. Wer also den reinen und echten Sinn für die Tugend behalten will, der fliehe jene Leute von Ehre (*hommes d'honneur*), die mit so vielem Anstande lügen können; jene verfeinerten Menschen, deren Studium ist, Andere zu hintergehen; die denen schmeicheln, welche sie verachten; die das Laster preisen, das ihr Inneres verabscheut; die die Unschuld lieblosen, um sie zu verführen. Jeder mache es sich zum Gesetze, nie

ist im Widerspruche mit den Empfindungen zu seyn, welche die Natur einflößt.

Noch ist der vierte Hauptpunct übrig, welchen Robinet in seinem Werke aufklären wollte: die von ihm sogenannte Physik der Geister. Er hoffte, hier eine Theorie von den Seelenthätigkeiten und ihren Gründen darzulegen, die sich auf gleiche Weise mit dem Materialism, wie mit dem Immaterialism, vertrüge. Ist der Geist mit dem Körper identisch, so schränkt sich die Erklärung der Seelenthätigkeiten ganz auf die Organisation ein, und in dieser wollte R. den Ursprung, Fortgang, und die Uebereinstimmung der Operationen des Geistes und Körpers darstellen. Ohne über den Mechanismus des Gehirns hinauszugehen, wird man glauben dürfen, die ganze Thätigkeit der Seele, und was wirklich ihr Wesen ausmacht, eingesehen zu haben. Ist hingegen der Geist eine vom Körper verschiedene Substanz, so würde die Theorie darum nicht minder wahr, minder genau, minder sicher seyn; weil doch das körperliche Bild der Modificationen eines unkörperlichen Wesens, die alle durchaus geistig sind, wie dieses selbst, so innig mit dem Spiele der Organe verbunden ist, daß es nur durch dieses, wo nicht in diesem existirt.

Robinet äußert zuvörderst einige Vermuthungen über den Ursprung der menschlichen Seelen. Er nimt an, daß die Seelen vom Anbeginne der Schöpfung in den organischen menschlichen Keimen existirt haben. Nicht nur das Sensorium, das materielle Subject, existirte ursprünglich en raccourci in dem organischen Keime; sondern die Seele selbst ganz war darin vor der Befruchtung des Keims; so wie sie im Körper ist, auch nachdem er eine größere Form

Form angenommen hat. Man läßt doch die Geistes eine seltsame Rolle spielen, wenn man glaubt, daß sie seit Jahrhunderten herumirren, und ein Moment ausspüren, où la volupté inspireroit à deux individus le dessein, de leur former un étui propre à s'y

Präexistenz der Keime ist nicht sowohl *se*, als ein *Factum*. Sie zeigt sich bei Pflanzen und Mineralien, und die Entschleiert vor unsern Augen, Der gegen and des Universum's ist nichts anders, nter Grad der Entwicklung ursprünglich Samen, deren Inbegriff vorher von einem Umfange seyn mußte. Der Mensch ist nicht bloß Körper, und nicht bloß Geist; er ist Geist und Körper zugleich, was auch der Zweck, die Regeln, und die Natur dieser Verbindung seyn müssen. Mag man in den Thieren ein immaterielles Princip annehmen, oder nicht; so wird es doch immer wahr bleiben, daß der Affe mehr Verstand hat, als eine Auster, und daß, wenn der Affe den bestimmten Grad des Verstandes nicht hätte, er ein anderes Thier unter der Form eines Affen seyn würde.

Dem Menschen ist die Verbindung zwischen Geist und Körper noch wesentlicher und nothwendiger. Ohne Seele würde der Mensch ein Thier, und ohne Körper eine Intelligenz von erhabenerer Natur seyn. Der Fetus ist ein Keim, der anfängt, sich zu entwickeln. Ein erwachsener Mensch ist ein zur Vollendung entwickelter Fetus, der nichts anders enthalten kann, als was schon ursprünglich in dem Menschenkeime lag. Dieser ist eben so vollkommen in seiner kleinen Person, wie in der größeren Form. Er könnte sonst nicht Keim eines Menschen seyn, wenn er nicht an abrogé Alles befaß

befasste, was zur Oekonomie der menschlichen Natur gehört. Wird dies alles zugestanden, so ergibt sich daraus der Beweis von selbst, daß das denkende Subjekt im Körper gleich ursprünglich im Reime des Körpers existirt hat. Als Corollarium fügt Robinet noch hinzu, daß es dem Geiste an sich selbst gleichgültig ist, ob er mit einem Körper von dem oder dem Umfange verbunden sey. Der Geist wohnt so gut im Fetus, wie in dem Erwachsenen, und die Kleinheit der menschlichen Reime macht sie dadurch gar nicht ungeschickt, ihn zu enthalten.

Robinet geht hierauf zur Angabe der Gesetze der Verbindung zwischen Geist und Körper fort. Es scheint, daß diese Verbindung überhaupt ein Geheimniß für die philosophische Wißbegierde bleiben solle. Die Bemühungen der Philosophen haben zum minderen besten bisher nur gedient, das Geheimniß immer undurchdringlicher zu machen; weil man, statt die Verhältnisse des denkenden Wesens zu der mit ihm verbundenen Materie aufzusuchen, was allein die Art der Verbindung beyder hätte aufhellen können, schlechthin leugnete, daß Geist und Körper etwas mit einander gemein hätten.

Robinet bestimmt folgende Gesetze der Verbindung zwischen Geist und Körper, die aber nur die Verbindung selbst aussagen, in ihrer Möglichkeit zu erklären, wie die Metaphysik geschehen müßte, wenn man eigentlich den Geist vom Körper unterscheidet.

I. Der Körper wirkt auf den Geist, und dieser reagirt auf den Körper. Denn der Geist kann sich nicht verhecken, daß er Eindrücke von den körperlichen Sins

Sinnen empfängt. Seine eigene Wirkung auf den Körper aber ist bloß eine Reaction, weil die Determinationen, wovon die willkürlichen Bewegungen der Maschine herrühren, selbst ihren Grund in dem organischen Spiele der Maschine haben.

II. Der Geist in Verbindung mit dem Körper kann nur durch die Dazwischenkunft des letztern wirken. Der Geist empfindet, denkt, und will nur mit Hülfe der Sinne. Es ist hier nicht die Frage, ob er abgesondert von der Materie nicht auch empfinden, denken und wollen könne? Hierüber können wir im gegenwärtigen Leben niemals entscheiden, wenn wir auch wollten.

III. Die gegenseitige Uebereinstimmung der beyden vereinigten Substanzen, Geist und Körper, hänge so viel wie möglich von der körperlichen Organisation ab. Die völlige Uebung der Seelenfähigkeiten fodert die völlige Entwicklung des Gehirns, und eine vollkommene Organisation der äußern und innern Sinne. Der Geist ist ein Kind im Körper eines Kindes. Ein Fehler der Organe stört oder heimt gänzlich den Einfluß des Körpers auf den Geist, und umgekehrt die Rückwirkung des Geistes auf den Körper.

IV. Der Geist erkennt sich selbst und empfindet seine Existenz nur durch die Vermittelung des Körpers, mit welchem er vereinigt ist. Empfände der Geist durch sich selbst, so würde er sich nur so empfinden, wie er ist, und dann könnte über seine Natur gar kein Zweifel obwalten; er empfände sich als ausgedehnt oder unausgedehnt, als körperlich oder unkörperlich, als materielle oder immaterielle Substanz. Allein der Geist empfindet seine Existenz nur in den Eigenschaften, welche er in sich

sich entdeckt, und diese entdeckt er einzig und allein mittelst der Eindrücke, welche er von dem Körper empfängt. Das Bewußtseyn ihrer Thätigkeit hat die Seele bloß durch die Neigungen und Abneigungen, welche die äußern Gegenstände in ihr erwecken. Hätte sie nie Vergnügen oder Schmerz empfunden, wäre sie auch der Glückseligkeit oder Unglückseligkeit nicht fähig seyn. Das Kind, das nie das Vermögen, seinen Arm zu bewegen, geübt hat, weiß nicht einmal, daß dieses Vermögen in ihm wohne u. w. Kurz die Seele ist über ihr eigenes Wesen nicht mehr unterrichtet, als über die Wesen anderer Dinge. Sie dringt in ihr eigenes Inneres nicht tiefer ein, als in die Masse ihres Körpers, dessen innere Triebfedern sie eben so wenig sieht oder empfindet. Sie gelangt zur Kenntniß ihrer selbst lediglich durch die Probe, welche sie von ihren Fähigkeiten macht, und da sie vom Körper in allen ihren Thätigkeiten abhängt, so verdankt sie ihm auch Alles, was sie von sich selbst weiß.

Koblenet untersucht nun, wie der Zustand der Seele, oder vielmehr ihrer Fähigkeiten, gewesen seyn möge, bevor die organischen Keime, zu welchen sie gehören, befruchtet und entwickelt waren. Er stelle hier folgende Resultate auf:

I. Der Geist mit dem organischen Keime verbunden, empfindet, denkt und will nicht vor der Befruchtung des Keimes, und bevor die Entwicklung desselben wenigstens angefangen hat. Denn alle Wirksamkeit des Geistes setzt die Wirksamkeit der körperlichen Organe voraus; diese ist aber nicht eher möglich, als bis die organische Maschine des Körpers dazu eingerichtet ist, und hierzu ist die Entwicklung des befruchteten organischen Seelenkeimes erforderlich. Vor  
der



der Befruchtung kann dieser keinen äußern Eindruck empfangen; das Sensorium ist noch nicht zubereitet; es ist also auch schlechterdings alsdenn keine geistige Thätigkeit möglich. Inzwischen ist nicht zu vergessen, daß der Mangel an Entwicklung des organischen Seelenkeimes die Functionen des Geistes, so wie des Körpers, nur suspendirt, aber keinesweges vernichtet. Der Keim behält den ganzen Fond seines organischen Apparats, wie er ihn im Körper des Erwachsenen hat; aber das materielle Subject, mittelst dessen die Functionen ausgeübt werden, hat die Bedingungen noch nicht, die dazu gehören.

II. Der Geist in dem organischen Menschenkeime vor der Befruchtung und Entwicklung hat selbst nicht das innere Bewußtseyn seiner Existenz. Denn was ist der Geist ohne irgend eine Art der Wahrnehmung? Es ist der Geist freylich seinem Wesen nach, aber getrennt oder unabhängig von der Ausübung seiner Vermögen. Weiter wissen wir darüber nichts. Es läßt sich allerdings nicht annehmen, daß ein Geist ohne die Vermögen zu empfinden, zu denken, zu wollen, sich zu erinnern, sey; denn diese Vermögen gehen aus seinem Wesen hervor, ob sie gleich dasselbe nicht ausmachen. Aber ihre wirkliche Ausübung ist dem Geiste nicht wesentlich, besonders soferne er mit dem Körper vereinigt ist, weil sie gänzlich von der Organisation des Körpers abhängt; dahingegen die bloßen Vermögen im Geiste unabhängig vom Körper sich befinden.

Die Verbindung des Geistes mit dem Körper besteht nach Robinet also nicht in der gegenseitigen Entwicklung dieser beiden Substanzen, weil die Thätigkeit suspendirt ist vor der Entwicklung des mit dem Körper

Körper verbundenen Geistes. Sie besteht auch nicht in der Harmonie ihrer Operationen, weil diese Harmonie nicht zwischen dem Geiste und dem körperlichen Reime existirt, zu welchem jener gehört. Sie ist vielmehr nach Allem, was wir davon einsehen können, das Princip der Communication beider Substanzen, der Grund der gegenseitigen Correspondenz ihrer Modificationen, der eintritt, sobald die Entwicklung des Menschenkeimes wenigstens begonnen hat.

Was ist also das Wesen der Seelen überhaupt? Das Wesen eines Dinges ist dasjenige, wodurch ein Ding ist, was es ist. Das Wesen der Seele besteht also nicht im Denken; denn die Seele existirt im Reime ohne irgend eine Art des Denkens, ohne irgend einen Gedanken. Es besteht auch nicht in dem Vermögen zu denken, zu wollen, u. w. Das Wesen eines Dinges ist nicht der Inbegriff seiner Eigenschaften; das, was es ist, ist es weder durch eine einzelne Eigenschaft, noch durch alle zusammen. Jedes Vermögen liegt in einem Subjecte; aber dieses Subject ist nicht dies oder das Vermögen. Das wahre Wesen der Seele ist also ein Princip, woraus alle diejenigen Eigenschaften entspringen, welche wir an ihr erkennen. Weiter über die Natur dieses Principis zu fragen, würde anmaßend seyn. Wir können nun einmal nicht in die Wesen der Dinge eindringen, und es fehlt uns dazu gänzlich an Mitteln. Freylich verbreitet die obige Erklärung des Wesens der Seele wenig Licht über dasselbe. Aber sie sagt zum mindesten so viel aus, daß die Erkenntniß desselben unsere Einsicht übersteige. Das Gefühl, das der Geist von seiner Existenz hat, betrifft nur seine Fähigkeiten und ihre Ausübung, nicht sein Wesen. Die Frage nach dem

dem Materialismus oder Immaterialismus der Seele; die dadurch ein besonderes Interesse bekommt, weil man sie mit der Religion in Verbindung setzt, wozu man gleichwohl kein dringendes Bedürfnis hat, wird nie ihre Auflösung erwarten dürfen. Man muß sich das mit begnügen, daß man die Seele von seinem Körper unterscheiden könne, und daß man alle Ursache habe, zu vermuthen, das Spiel der Organe sey noch etwas mehr, als das repräsentative Zeichen der Modificationen einer intelligenten Substanz.

Ueber die Erzeugung der Geister äußerte Robinet folgende Vermuthung. Der Mensch bekommt Geist und Körper von seinen Eltern durch denselben Act. Der Geist war von jeher mit dem Körper verbunden, der mit ihm ein gewisses vollendetes Wesen, das menschliche Individuum, ausmachte. In dem Augenblicke, da der befruchtete Keim seine erste Vergrößerung empfängt, ereignet sich ein verhältnißmäßiger Fortschritt in der Aeußerung der Thätigkeiten des dabei gegenwärtigen Geistes. Dieser erste Punct der Entwicklung für die Geister ist das, was man ihre Erzeugung nennt; so wie die Befruchtung oder die erste Erweiterung des körperlichen Keims in dem gewöhnlichen Sinne die Erzeugung des Körpers ist. So wie sich aber der körperliche Keim im Mutterleibe immer weiter entwickelt, so entwickelt sich auch die Uebung der Geistesfähigkeiten. Mit der Empfängniß des Fetus geht der Geist aus der dumpfen Unthätigkeit hervor, in welcher der Zustand der Nichtbefruchtung ihn erhielt. Seine Fähigkeiten winden sich gleichsam von ihren Banden los. Freylich sind die ersten Wahrnehmungen des Geistes in hohem Grade dunkel und verworren; es ist der kleinste Anfang des

Ins

Intelligenz; so wie der Embryo existirt mit den kleinsten Elementen der Organisation. Es verhält sich in den Thieren eben so. Der Instinct, als Product des Naturmechanismus, folgt auf gleiche Weise der Entwicklung ihrer Organe, und die Mannichfaltigkeit der thierischen Thätigkeiten ist eine notwendige Folge der mannichfaltigen Zustände, durch welche das Thier vor seiner vollkommenen Reise hindurch geht, oder vor dem Alter, wo der Instinct Alles hat, wessen er bedarf.

Wenn der Instinct eine Substanz zum Principe hätte, die dem Körper fremde, aber ihm doch in Ansehung der Ausübung ihrer Functionen unterworfen wäre, so daß ihr bis völlige Ausübung nur mittelst einer gewissen Ausdehnung der körperlichen Substanz gälte; so müßte man abermals zugestehen, daß bei jeder Erweiterung der Ausdehnung des Körpers auch der Instinct verhältnißmäßig reifer würde, bis er seine vollkommene Stärke erhielte, wenn das Thier vollkommen ausgebildet ist. Diese letztere Voraussetzung ist nun eigentlich im Menschen realisirt durch das Princip der Verbindung zwischen Seele und Körper. Die Disposition des Geistes wird folglich allemal der des Körpers correspondiren; jener wird an der vollkommeneren Ausübung seiner Fähigkeiten gewinnen, was dieser an größerer Vollkommenheit seiner Organe gewinnt. Die Intelligenz hat verschiedene Grade der Intensität. Sie hat einen für jede Nuance der thierischen Organisation. Die Natur an die Gleichförmigkeit ihres Ganges gebunden geht alle Nuancen der Organisation durch, um eine vollkommene Maschine zu bilden, und läßt wiederum den Geist mittelst jener Nuancen alle Zustände hindurchgehen, deren das in-

intellectuelle Vermögen fähig ist, und deren eben so viele sind, als Stadien der Organisation.

Robinet erörtert nun das Verhältniß zwischen dem Geiste und dem Körper von der ersten Entwicklung anständlich, und zeigt, daß Perceptionen immer sich verändern so wie sich der Menschenkeim immer mehr vergrößert. Daß es ist, erhellt schon daraus, daß der Fetus von allen seinen Perceptionen gar kein Bewußtseyn hat, und keine Beobachtung uns völlig berechtigt, die Lebenskraft von der Seelenkraft zu trennen. Die letztere muß sich freylich in dem Embryo dem Principe nach befinden; aber ob sie in ihm wirklich ist; ob nicht vielleicht der Embryo, so lange er im Mutterleibe ist, bis zu dem Momente, da er sich löst, mit der Mutter Ein Ich ausmache? - Das ist eine Frage, welche niemals zur Befriedigung beantwortet werden kann. Robinet selbst hat zwar diese Fragen nicht ganz unberührt gelassen. Auf die Frage, warum wir uns der Perceptionen, die wir im Mutterleibe hatten, nicht mehr erinnern, wenn wir sie anders wirklich hatten, da wir uns doch der Vorstellungen unserer Kindheit im späten Alter noch erinnern können, erwiedert er, daß jede Empfindung, welche der Geist von seiner Existenz haben kann, sich auf das Bewußtseyn seiner Modificationen und die Reflexion reducirt, welche er über die Art seines Daseyns anstellt. Ich denke, also bin ich. Ich leide, also bin ich. Der Geist fühlt also seinen gegenwärtigen Zustand niemals anders, als wie durch Reflexion auf sich selbst. Diese Aufmerksamkeit des Geistes auf das, was in ihm vorgeht, ist ohne Zweifel eine der

der schönsten Privilegien der Intelligenz. Dennoch kann die Seele diesen Vorzug nur erhaschen von einer viel vollkommeneren Organisation, als die des Fetus, und selbst als die des Körpers in den Jahren der ersten Kindheit ist. Es ist also gar nicht zu verwundern, daß die Seele im Fetus noch nicht empfindet, ob sie existire, und wie sie existire?

Die Seele des Fetus mag ihr Daseyn wohl empfinden; aber es ist eine dumpfe, sehr schwache, sehr wenig entwickelte, und in sich selbst unterschiedene Menge von Perceptionen. Daß der Geist folglich auch im reiferem Alter sich seines Zustandes im Mutterleibe nicht zu erinnern vermag, ist aus dem Vorherigen nach H. sehr wohl begreiflich; obgleich H. die Eröfnerung dieses Punctes schwieriger macht, als sie an sich selbst seyn würde. So schwach auch die Perceptionen des Fetus seyn mögen, so müssen sie doch Eindrücke im Gehirn bewirken, und Spuren derselben zurücklassen. Aber Eindrücke im Gehirn des Fetus werden eben so geschwind wieder verwischt, als sie gemacht werden, ohngefähr, wie Eindrücke, die man auf Wasser oder Luft macht. Diese Vergleichung ist um so passender, da das Flüssige die Lücken gleich wieder ausfüllt, welche die Eindrücke in diesen Elementen hervorbringen, und auf gleiche Weise die Materie, welche zur Nahrung der Empfindungsfasern des Fetus dient, auf diese an allen ihren Enden eindringt, und ohne alle Mühe Zuga auslöst, die so oberflächlich in das Gehirn des Fetus gleichsam eingezeichnet worden waren. Was nicht mehr so im Gehirn ist, ist denn auch nicht mehr in der Seele. Daher bleibe uns sogar von unserer früheren Kindheit nichts übrig, als eine verworrene Erinnerung verworrener Perceptionen.

nen. Das Bewußtseyn unserer Existenz ist für uns ein Stern, den wir gegen die Zeit seines Culminirens gewahrt werden, und dessen Aufgang ein dicker Nebel vor uns verborgen hat. Der Nebel wird so langsam dissipirt, mit einer so wechselnden und mannichfachen Decoration, daß es uns schwer und meistens unmöglich ist, das Moment anzugeben, wo der Stern aufgehört hat, von ihm bedeckt zu seyn. Die Epoche des ersten Gedankens ist schlechterdings nicht zu fixiren. Unsere tiefe Unwissenheit in diesem Stücke thut uns wie aber doch keiner andern Ursache bezurechnen, als der Schwäche der Organe, welche, da sie sich allmählig sich entwickelten, keine heftige Revolution des Geistes hervorbrachten, deren er sich wohl erinnert haben würde. Eben diese Schwäche der Organe ist auch schuld, daß sie uns keine sichere Erinnerung von unserm dormaligen Zustande zurücklassen. Der Mangel der Erinnerung aus den ersten Jahren der Kindheit wird hiedurch allerdings erklärt; allein die Existenz von Perceptionen im Fetus nicht bewiesen. Die Art übrigens, wie Robiner die wirklichen Empfindungen und Vorstellungen aus der materiellen Beschaffenheit der Nerven und des Gehirns erklärt, enthält nichts besonders Merkwürdiges. Er nimmt auch eine Vibration der Nerven an, welche durch die Objekte bewirkt werde, und der mechanische Grund der Sensationen sey.

Die Theodicee Robiner's ist ein in seiner Art sehr scharfsinniger Versuch, die Möglichkeit des Übels und Bösen zu erklären, und in Beziehung auf die Gottheit zu rechtfertigen; der aber doch keine Lösung

fung der kritischen speculativen Vernunft ansetzt. Sie beruht auf dem Satze: Es sey ein Widerspruch, daß eine endliche Welt vollkommen sey, und das Uebel und Böse sey also eine notwendige Eigenschaft derselben. Im Wesentlichen unterscheidet sich hier Robinet von Leibniz nicht. Es streiten also auch dieselben Gründe gegen ihn, welche gegen die Theodizee des Leibniz streiten. Es kommt gar nicht auf einen Beweis an, daß das Uebel und Böse in einer Welt endlicher Geschöpfe unvermeidlich war; sondern daß es sich mit der Güte, Weisheit und Allmacht Gottes reime, eine endliche unvollkommene Welt, in welcher nach Robinet selbst die Summe des Böses und des Guten mit der Summe des Uebels und Bösen im Gleichgewichte steht, hervorzubringen. Vom Endlichen und Unvollkommenen zum Unendlichen und Absolutvollkommenen ist freilich kein Uebergang; und nur das hat Robinet mit mehr Aufwand bewiesen, als nöthig war. Aber vom Unendlichen und Absolutvollkommenen ist umgekehrt auch kein Uebergang zum Endlichen und Unvollkommenen, namentlich zum moralisch Bösen. Dies war es vorzüglich, was er hätte beweisen sollen, und zu beweisen unterlassen hat.

11. Daß der Unendliche und Absolutvollkommene nicht eine ihm gleiche Welt schaffen; daß das Geschöpf nicht so vollkommen seyn konnte, wie sein Schöpfer, kann man allensfalls zugestehen. Allein wie kann denn das Unendliche und Vollkommenste ein Princip des Endlichen und Unvollkommenen seyn? Das ist noch weniger zu begreifen. Das genaue Gleichgewichte des Böses und Uebels, der guten und bösen Eigenschaften, in den endlichen Naturdingen, ist eine von Robinet eigene, aber durchaus falsche Hypothese. Sie ist bey ihm



ist durch eine Verwerfung des reinen Verstandesgebrauchs mit dem empirischen erzeugt. Man kann sich von Allem ein Gegentheil als logisch möglich denken, und so kann man sich auch vorstellen, daß, wenn die Geschöpfe gute Eigenschaften haben, ihnen entgegengesetzte üble und böse ebenfalls zukommen müssen. Da nun eine Gradation der relativen Vollkommenheit unter den Geschöpfen statt findet, welche der Analogie nach sich über den Menschen hinaus erstreckt, so konnte Robinet mit Anwendung jenes logischen Princips der Contraste den Satz aufstellen: Das relativ vollkommenste endliche Wesen ist auch zugleich das relativ unvollkommenste. Der Mensch hat die meisten Vollkommenheiten in dieser sublunatischen Welt, aber auch die meisten Mängel und Fehler in seiner Natur. Der Engel, welcher der Gottheit am nächsten ist, hat die Anlage zur wahrsten Erkenntnis, aber auch zum größten Irrthume, zu den erhabensten Tugenden, aber auch zu den teuflischsten Lasten. Gleichwohl wird jener Satz keinesweges durch die Erfahrung bestätigt. Den leblosen organischen Geschöpfen kann man gar keine Unvollkommenheit beylegen, die der Natur aufgebürdet werden könnte, und welche ihrer relativen Vollkommenheit gleich käme. Die Organisation der Elemente, der Mineralien, der Pflanzen, ist so vollkommen und zweckmäßig, wie es die Naturbestimmung jedes einzelnen Dinges und jeder Gattung fodert. Was hat eine in ihrer Art vollkommene Pflanze z. B. für Unvollkommenheiten? Gewiß, daß sie nicht so schön ist, wie eine andere, daß der Kohlkopf kein Eichbaum ist? Dann würde aber jene Pflanze nicht dies bestimmte Ding seyn können, was sie doch ist und seyn soll. Oder daß sie emporkeimt, blüht, reift, verwelkt, folglich nicht ewig ist? Wenn dann

denn wäre die Pflanze kein mögliches vergänglich-  
Ding.

Allerdings zerstört oft die Natur in der organi-  
schen Schöpfung; aber dies ist mehr ein Verwandeln  
und Wechseln der Formen, als ein Zerstören. In  
der thierischen Welt wird jedes Thier so vollkommen  
in seiner Art, wie es werden kann. Es läßt sich nie  
aus der Erfahrung beweisen, daß die Summe des  
Schmerzes in der thierischen Welt genau der Summe  
der angenehmen Empfindungen gleich sey. Nicht am  
Pferd ist der Fall beim menschlichen Geschlechte. Wel-  
cher Philosoph hätte die Erfahrung für sich in der  
Behauptung: daß jeder Mensch gerade so viele ange-  
nehme Gefühle, als unangenehme, in seinem Leben  
hätte? Daß er so viel Gutes, wie Böses thue?  
Und doch müßte diese Behauptung durch die Erfah-  
rung bestätigt werden, falls sie gegründet seyn sollte.  
Im Gegentheile die Erfahrung läßt uns im Ganzen  
ein großes Uebergewicht des Angenehmen und Guten  
über das Uebel und Böse in der Welt erkennen. Es  
gibt freilich einzelne Menschen, die im Leben sehr  
unglücklich sind, z. B. Kinder, die ungesund gebo-  
ren werden, und eine Zeitlang ihr Leben unter Schmer-  
zen fortzuschleppen. Bei solchen Individuen ist ein  
Uebergewicht des Uebels über das Wohl. Es giebt  
Bösewichter, deren Existenz mehr durch Missethaten,  
als durch nützliche und tugendhafte Handlungen be-  
zeichnet ist. Hier ist, wenn man will, eine größere  
Summe des Bösen. Aber das gilt nur von Indivi-  
duen, und beweist nicht für Robinet, sondern ge-  
gen ihn. Es beweist, daß die Summe des Wohls  
und Uebels, des Guten und Bösen in der Welt, gar  
nicht bei den einzelnen Geschöpfen im Gleichgewichte

## Das Geschick der neuen Philosophie

**III.** Robinet führt die Vorzüge und Tugenden der bürgerlichen Gesellschaft an, und stellt die Mängel und Laster derselben gegen über, als ob sie genau einander gleich wären. Aber diese Behauptung wird noch auf keine Weise durch die Erfahrung bestätigt.

Meist Werth für die Philosophie und die Naturkunde hat das zweite Hauptstück im Robinet'schen Werke: über die gleichförmige Erzeugung der Wesen; obgleich das Princip, wozu R. bey seiner Theorie ausgeht, nicht bloß falsch oder wenigstens zu einseitig, sondern auch weit über die Grenzen eines gültigen Gebrauchs, selbst falls es die Wahrheit wäre, angewandt worden ist. Er führt die gesamte lebendige Organisation in der Natur auf bloße Entwicklung schon ursprünglich organisirter Keime zurück. Das zur Reife gediehene Naturwesen kann nichts anders enthalten, als was schon in seinem Keime lag; der Keim ist in jenem nur entwickelt worden. Sogar das ganze dermalige Universum ist eine bestimmte Entwicklung eines ursprünglicher Keime, der zuerst ein Universum im Kleinen, Mikrokosmos im eigentlichen Sinne, ausmachte. Zu der Entwicklung bedarf es keiner gelegenheitlichen und veranlassenden Ursache, und diese sieht Robinet in die Verstrickung; so daß also die gleichförmige Erzeugung aller Naturwesen darin besteht, daß ihre Keime befruchtet wurden, und sich zur Reife entwickelten. Daß R. die Anwendung dieser Hypothese bis in's Abenteuerliche übertriebe, und auf der andern Seite oft dabey in Spielereien verfälle, habe ich schon in der Darstellung jener hier und da bemerkt gemacht. So nimt er auch eine Evolution der Sonnen und Planeten aus kleinen Sonnen

nens

annehmen und Planetenketten an, die einander gegenseitig befruchteten, dadurch ihre Evolution bewerkstellten, und auf diese Weise erzeugten. Sterne erzeugen Sterne, wie Thiere andre Thiere erzeugen. Sterne werden geboren, wachsen, blühen, reifen, veralten, und sterben. Auch die Elemente in dem Planeten, welchen wir bewohnen, entwickeln sich durch Befruchtung aus ursprünglichen Keimen. Es giebt eine Luft als Embryo, eine Luft als Kind, als Mann, als Greis. Die Luft, so wie die übrigen Elemente, werden geboren und sterben. In dieser letzteren Anwendung der obigen Hypothese, und den Folgerungen aus derselben zeigt sich das Spielende und Abenteuerliche zu auffallend, als daß es einer Hinweisung darauf bedürfte.

Das ganze Evolutions- und Befruchtungssystem Robinet's ist einseitig und unbefriedigend. Gesezt auch, daß zu jedem Naturwesen ursprüngliche organische Keime notwendig wären; so ist freylich eine Entwicklung der in demselben schlafenden Kräfte und Anlagen notwendig, und diese erfordert einen objectiven Reiz als gelegenheitliche Ursache. Allein mit der bloßen Entwicklung reicht man nicht zur Erklärung aus, und der objective Reiz kann nicht einzig und durchweg in der Befruchtung bestehen. Denn nichts zu entwickeln ist, kann nichts entwickelt werden. Wie könnte aber in dem ursprünglichen Menschenkeime, in dem sogenannten hässlichen Punkte im Mutterleibe, der sich zuerst nach der thierischen Befruchtung bildet, das ganze erwachsene Thier, das ganze erwachsene Mensch, enthalten seyn? Es ist nur ein Widerspruch, der als solch unbegreiflich ist, und dem die Erfahrung schlechthin widerspricht; wenn

## 228 Geschichte der neuern Philosophie

Robinet behauptet, daß in dem erwachsenen Menschen nichts enthalten seyn könne, was nicht schon ursprünglich im Menschenkeime im Mutterleibe lag. Der Unterschied der materiellen Masse im Körper eines Embryo, und im Körper eines Mannes, ist doch unleugbar; und woher dieser Unterschied? Die Vergrößerung des Embryo, der zum Manne reift, ist doch in die Augen fallend. Sie kann also nicht Entwicklung seyn, und sonach fehlt es im Robinet'schen Systeme für diese Vergrößerung als solche an einem genügenden Erklärungsprincipe.

Berner wüßte man bey der Entwicklungsphysiologie voraussetzen, daß schon im allerersten Keime des Naturwesens bey'm Anbeginne der Natur alle folgenden Generationen enthalten gewesen wären, die im Laufe der Zeugungen während der folgenden Jahrtausende aus jenen Keimen hervorgingen. In einem einzigen Menschenkeime des Adam oder der Eva lagen schon eine Menge künftige Geschlechter eingewickelt. Gerecht Klingt es schön, wenn man sagt: In einer einzigen Eichel schlafen künftige Eichenwälder. Nur schade, daß in diesen Behauptungen durchaus kein verständlicher und begrifflicher Sinn ist. Auch die Befruchtung kann nicht die einzige gelegentliche Ursache selbst nach dem Evolutionsysteme seyn. Denn so weit unsere sicheren Beobachtungen reichen, findet sie nur in der lebendigen organischen Natur, im Thier- und Pflanzenreiche statt. Eine Befruchtung der Mineralien ist bis ihr nicht durch Erfahrung bewiesen, sondern nur eine gegenseitige chemische Einwirkung; und noch weniger läßt sie sich bey den Elementen, und bey ganzen Sonnen- oder Planetenformen annehmen.

Denn

Demnach das Princip, daß die vorhandenen Naturwesen sich aus ursprünglich vorhandenen Keimen entwickeln, ist falsch. Allerdings geht jedes damals vorhandne organisirte Naturwesen aus einem organischen Keime hervor, der sich weiter ausbildet. Aber dieser Keim selbst wurde nach einem Gesetze, was man das Robinet'sche System nichts weiß, erst erzeugt. Bey den Elementen und dem ganzen Weltkörpern giebt es gar keine Entwicklung aus Keimen. Diese sind ursprünglich in ihrer materiellen Masse gleich vollständig, und nur ihre mannichfaltige Mischung und Combination, die Folgen der Bewegung sind, bringen die mannichfaltigen Phänomene hervor, welche die Elemente in ihrer gegenseitigen Wirksamkeit darstellen. Die Erde als Weltkörper wurde gleich ganz der Masse nach von der Natur hervorgebracht; es ist eine Ungerechtsame, daß sie sich aus einem kleinen Erdkeime, wie der Mensch aus dem hüpfenden Punkte im Mutterleibe, entwickelt hätte. Die Thatsachen, deren Robinet erwähnt, daß gewisse Sterne entstanden und verschwunden wären; daß die Sonne die Planeten und Trabanten, die man in den neuen Zeiten entdeckte, erst erzeugt habe; daß Sterne und Planeten nach Analogie der Pflanzen, Thiere und Menschen gestorben, und dann verschwunden wären, sind lächerliche Mißdeutungen astronomischer Entdeckungen und Nichtentdeckungen, die keiner Berücksichtigung oder Widerlegung werth sind. Daß ein Stern der Bemerkung der Astronomen sich entzieht, rührt ja bloß vom Mangel des Lichtes her, der in der inneren Beschaffenheit des Sterns seinen Grund hat. Daher zeigt sich auch der Stern wieder, und zwar kleiner oder größer, wie es die physischen Revolutionen, welche in ihm vorgehen, mit sich bringen.

Was

## 20 Geschichte der neuen Philosophie

Was das dritte von Robinet bearbeitete Hauptstück, die Hypothese vom moralischen Sinne betrifft, so habe ich schon zur Beurtheilung derselben Einiges oben erinnert, da ich die Geschichte der Englischen Moralphilosophie erörterte. Robinet hat hier nichts Eigenthümliches, als daß er die Analogie zwischen dem moralischen Sinne und den fünf andern Sinnen weiter aufzuklären suchte, ohne daß er sie doch wirklich aufgeklärt und noch weniger erwiesen hätte. Daraus, daß Jemand beim bloßen Sehen oder Hören eines Mordes auch innerlich die Ungerechtigkeit desselben fühlt, folgert er, daß hier das Object gerade so auf das Organ des moralischen Sinnes wirke, wie auf die Organe des Gehörs und Sehens. Diese Meinung wird aber gleich widerlegt, wenn man nur an die Wilden denkt, die Menschen fressen, ohne daß sie die geringste moralische Empfindung der Ungerechtigkeit und Grausamkeit dieser Handlung hätten. Solche Wilde sehen und hören dergleichen Handlungen nicht bloß, als von Andern verübt; sondern sie verüben sie selbst. Man sollte also denken, wenn Robinet's Hypothese von der Congruenz des moralischen Sinnes mit den fünf andern Sinnen wahr wäre, daß jener noch ungleich mehr bei ihnen in solchen Fällen empfinden würde, als bei Menschen, welche von Unthaten der Art bloße Zuschauer oder Zuhörer sind. Man braucht sich nicht einmal auf Wilde zu berufen. Selbst unter den cultivirtesten Nationen giebt es Völkerverderber, die Ungerechtigkeiten begehen, ohne die Immoralität derselben im Momente des Handelns zu empfinden. Braucht aber das Bewußtseyn der Moralität auf Impressionen des moralischen Sinnes, ähnlich den Impressionen der andern Sinne, so müßte das Gefühl der

der Moralität oder Immoralität gerade dann am lebhaftesten seyn, wenn die Handlung verübt wird; dann hier ist die Impression auf den moralischen Sinn gegenwärtig und am stärksten. Die Erfahrung steht gleichwohl das Gegentheil. Der Mensch steht auf die Schlechtigkeit einer Handlung erst nach derselben ein, durch Reflexion, indem er sie mit dem Gesetze der Moralität zusammenhält. Das Gefühl der Missethats kann also nicht eine unmittelbare Affirmation des inneren moralischen Sinnesorgans seyn. Das *Robinet* von den Ursachen des Verderbnisses des moralischen Sinnes sagt, ist freylich richtig; aber beweist nichts für seine Hypothese. Derselben Ursachen können zur Verminderung oder Vermehrung der Moralität in einer Nation beitragen, auch wenn diese in der menschlichen Natur ein ganz anderes Princip hat; und gar nicht von bestimmten Affirmationen eines moralischen Sinnesorgans abhängt.

Das vierte Hauptstück des *Robinet'schen* Werkes endlich, die von ihm sogenannte *Physik der Geister*, drückt gewissermaßen schon im Titel einen Widerspruch aus. Die *Physik* ist die Wissenschaft von den Gesetzen der Naturerscheinungen, zu welchen die Geister nicht gehören, die sich also auch nicht auf jene Gesetze zurückführen lassen, wenn man sie nicht zugleich in Körper verwandelt. *Robinet* that dies im eigentlichen Verstande, ohne jedoch es zu wollen, und daher bemerkte er den Widerspruch im Titel seiner Theorie nicht. Er wollte ein System über die Geister aufstellen, welches den Materialismus mit dem Spiritualismus vereinigen sollte. Den Vereinigungspunct beider Vorstellungsarten glaubte er, darin zu finden, daß er jede derselben für sich dogmatisch an-  
ent



## 222 Geschichte der neuern Philosophie

schieden ließ, und die Natur der Seele nur nach empirischen Merkmalen in Beziehung auf seine andern weitigen Hypothesen von der Natur der Dinge charakterisirte. Der Satz ist völlig wahr, daß, wenn die Seele auch geistig ist, ihre geistige Thätigkeit sich doch nur in dem Spiele der körperlichen Organe verhält. Um seine Philosophie über die Seele mit dem Spiritualismus verträglich zu machen, setzt also Robinet die Möglichkeit desselben voraus, und spricht immer von der Seele, als ob sie erwießnermaßen ein geistiges Wesen wäre. Eigentlich aber schildert er nur ihre empirischen Thätigkeiten, und seine Physik der Geister ist nichts weniger, als eine rationale Psychologie. Manche Punkte, in empirisch-psychologischer Hinsicht, hat er inzwischen sehr gut aufgeklärt. Dabin gehört die Erörterung der Ursachen, warum wir von unserm Zustande im Mutterleibe und von den ersten Jahren der Kindheit keine Erinnerungen behalten. Seine Erklärungsart der Harmonie zwischen Seele und Körper ist unverständlich.

\*

\*

\*

In dem zweiten, dritten und vierten Theile des Werks de la nature hat Robinet eine rationale Theologie und Kosmologie den Principien seines Systems gemäß vorgetragen, die auch Manches Eigenthümliche und Paradoxe enthalten, sich aber hier nicht ausführlich darstellen lassen. Ich will hier nur einige seiner merkwürdigsten Resultate mit den bedeutendsten von ihm vorgebrachten Gründen angeben.

Es ist für den Menschen bey der gegenwärtigen Beschaffenheit seiner Natur unmöglich, sich einen andern Begriff von den göttlichen Vollkommenheiten zu machen,

machen, als welcher denen analog ist, die er sich von gewissen Fähigkeiten der Geschöpfe bildet. Die einfachen Ideen der Existenz, Macht und Erkenntnis sind die Elemente des vollkommensten Begriffs, welchen wir von dem höchsten Wesen zu haben vermögen. Je ne Ideen erheben wir zur Unendlichkeit, oder wir denken uns die Eigenschaften, welche die Objecte derselben sind, unendlich und unbeschränkt, ob wir gleich sie in dieser Unendlichkeit nicht zu begreifen im Stande sind. Da aber das Unendliche nie nach dem Endlichen auch nur analogisch sich beurtheilen läßt, so ist die göttliche Natur für uns schlechthin unbegreiflich. Die gewöhnliche auch unter den Philosophen hergebrachte Vorstellungsart von Gott ist ein spiritualistischer Anthropomorphismus. Er entsteht aus der Schwäche der menschlichen Vernunft, die sich ein Wesen zu erkennen anmaßt, was sich ihrer Erkenntnis durchaus entzieht, und aus dem Mißbrauche der Abstraction. Jener Anthropomorphismus hat aber mehr Irthümer zu Folgen. Er verleitet erstlich, die beschränkten und erschaffenen Geister mit dem unendlichen und unerschaffenen Geiste, der Gottheit, zu parallelisiren. Das Denken wird schlechthin für ein gemeinschaftliches Attribut der endlichen Geister und der Gottheit gehalten. Robinet behauptet dagegen, daß weder das Denken, noch das Denkvermögen beider gemeinschaftlich seyn können. Man entzieht durch Abstraction dem Denken und dem Vermögen alles, was es Reelles hat, damit es der Gottheit zukommen könne, und eine Qualität, die in Nichts verschwindet, bloß negativ durch die Abstraction von aller Realität geworden ist, kann der Gottheit nicht beigelegt werden. Gott ist also nach K. auch kein denkendes Wesen, und folglich kein Geist, wenn man unter Geist

Geist nicht ändern, als wie eine Intelligenz, welche überhaupt, und der Gottheit alle die Attribute nicht beizumessen, die ihr gewöhnlich zugeschrieben werden.

Eine dritte Quelle desselben Irrthums ist die Un-  
 terschied zwischen der menschlichen Sprache und der Ein-  
 bildung der menschlichen Vorstellungsarten.  
 derselben Wörter und Ausdrücke be-  
 zeichnen gewisse Attribute der Gottheit und  
 des Menschen zu bezeichnen; so ge-  
 ohne Unterschied in dem einen und  
 andern, auch dieselben Begriffe damit zu  
 fassen unter demselben Worte zu-  
 der Gottheit, und was dem Mens-  
 chen. Wir haben aber nur eine menscho-  
 den Dingen angemessen, die inner-  
 en kann, und die also durch  
 was Uebernatürliches auszudrücken  
 können, welche man mit den Worten

Güte, Gerechtigkeit, Verstand, andeuten, sind  
 bloß der menschlichen Natur eigen, außerhalb welcher  
 sie nicht seyn können. Von Gott können diese Wörter  
 gar nicht gebraucht werden, auf was für eine Art  
 man sie auch von ihm möchte brauchen wollen, schlecht-  
 hin oder mit einem privativen Beyworte. Sogar  
 die Wörter Erben und Erkennen werden auf  
 Gott angewandt; und in dieser Beziehung sehr arg  
 gemisbraucht.

Robinet führt eine Erklärung an, welche  
 Grew von der Dreieinigkeit Gottes gab, ohne wel-  
 che, wie dieser meynete, Gott überhaupt nicht erkant  
 werden könnte. Grew behauptete, daß Gott, indem  
 er Sich Selbst dachte, substantielle Formen von sich  
 bildete, und daß daher der Sohn und der heilige Geist  
 nur

nur substantielle Formen des Waters seyen. Man braucht nicht einmal zu fragen, wo Gott, dessen Ebanse unveränderlich und einfach, wie er selbst ist, zwei substantielle Formen von sich selbst bilden könne? Auch nicht, wenn das erste substantielle Bild, das unmittelbar vom Water hervorgebracht wurde, ein anderes ihm ähnliches erzeugt, warum nicht dieses dritte göttliche substantielle Bild ein viertes hervorbringt, und so eine unendliche Reihe göttlicher substantieller Formen erzeugt wird? Der Englische berühmte Physiker that hier im Grunde nichts weiter, als daß er, selbst ohne es zu bemerken, die Art, wie er die Thätigkeiten seiner Seele sich vorstellte, auf die Gottheit übertrug. Er wähnt, daß Gott, indem er an sich denkt, substantielle Ebenbilder von sich erzeugt. Aber wenn man ihm nun sagt, daß die Idee, welche Gott von sich selbst hat, seine eigene Substanz ist, die sich selbst unmittelbar betrachtet, wie will er das Gegentheil beweisen? Folgt daraus, daß Gott bey der Betrachtung seiner selbst nur eine Idee von seiner eigenen Natur hat, daß Es ein Wesen hervorbringt, dessen Existenz reell von der seinigen verschieden ist? Wenn man sagt, Gott bringe sein Bild, so ist dies eine menschliche Art zu reden, die von der Beschaffenheit unsers Vorstellungsvermögens hergenommen ist, nach welcher die Ideen oder Bilder der Gegenstände, die wir haben, von der Natur unserer Seele selbst verschieden sind. Aber die Art der Erkenntniß Gottes ist gar nicht dieselbe mit der unsrigen,

Man kann also nicht sagen, daß Gott auf eine gewisse Weise erkenne, weil wir so erkennen. Da wir überhaupt keine deutliche und gewisse Idee von der Erkenntniß Gottes haben, so dürfen wir hierüber schlechterdings nichts behaupten. Wörter haben nie

eine Bedeutung an und für sich selbst, sondern nur in ihrer Beziehung zu den Dingen, welche durch sie bezeichnet werden sollen; und man ist ja darin einstim- mig, daß keine der Bedeutungen, welche wir dem Worte Erkennen belegen, auf das unaussprech- liche Wesen passe. Es ist eine Nothwendigkeit für die Gelehrten sowohl als die Laien, daß sie nicht von Gott reden können, ohne Wörter an die Stelle der Ideen zu setzen, die ihnen fehlen; und es scheint ein mit dieser Substitution wesentlich verbundener Nach- theil zu seyn, daß man keine andere Idee von Gott hat, als diejenigen, welche die Wörter darbieten.

Eine vierte Quelle desselben Irrthums ist die Lehre von ewigen und allgemeinen Ideen der Wahr- heit, der Tugend, der Gerechtigkeit, der Ordnung, u. w. Besonders spricht man in diesem Betrachte von der Wahrheit, und was man davon behauptet, wird denn auf Tugend, Gerechtigkeit, Ordnung u. w. an- gewandt. Die Metaphysiker bilden sich ein, die Wahrheit an und für sich, abstrahirt vom Denken, von dem Gegenstande des Denkens, und von der denkenden Substanz, zu betrachten, und erklä- ren sie für die Uebereinstimmung irgend eines Gedan- kens mit irgend einem Gegenstande in irgend einer In- telligenz. Diese Betrachtung, oder den Begriff, wel- chen sie dadurch zu erhalten wännen, nennen sie denn eine ewige Idee der Wahrheit, die nothwendig, un- veränderlich, unabhängig von allem Erschaffenen und Unerchaffenen, von aller Existenz jeder Art sey. Aber diese abstracte Wahrheit ist keine allgemeine Idee des Wahren überhaupt.

Robinet macht bey dieser Gelegenheit sehr lehr- reiche Bemerkungen über den Mißbrauch der Abstrac- tion:

tionen. Die Systeme Plato's, Wollaston's, Clarke's, und anderer Philosophen, in denen freylich viel Erhabnes über die Natur der Wahrheit und Gerechtigkeit vorkommt, die auch, besonders was das Einzelne betrifft, nicht alle in gleichem Grade falsch sind, beruhen auf Täuschungen, durch welche die Abstracta in einem Sinne genommen werden, welchen sie nicht haben, und ihrer Natur nach nicht haben können. Es liegt bey ihnen allen ein gemeinschaftliches falsches Princip zum Grunde, das sich nach Robinet folgendermaßen ausdrücken läßt: Wenn Jemand in Gedanken alle Intelligenzen in der Welt vertilgte, so könnte er sich dennoch die Wahrheit vorstellen. Wenn er sogar in Gedanken alle Wesen vertilgte, so könnte er dennoch Beziehungen und Verhältnisse derselben denken. Wenn alle Gedanken und alle Gegenstände derselben vertilgt wären; so könnte er sich dennoch die Uebereinstimmung der Gedanken mit ihren Objecten einbilden; wenn es endlich auch keinen Schöpfer und kein Geschöpf gäbe; so würde es darum nicht minder gerecht seyn, daß das Geschöpf von seinem Schöpfer abhängig wäre. Hier offenbart sich also ein beständiger Widerspruch. Die Ideen sind nur Vorstellungen der Dinge. Wo keine Dinge sind, sind auch keine Ideen. Die Ideen existiren nur und können nur existiren in einem Verstande. Wo also kein Verstand ist, da sind auch keine Ideen. Giebt es keine Objecte, keine Intelligenzen, so kann überhaupt nichts vorgestellt werden. Giebt es keinen Schöpfer und kein Geschöpf, wie könnte es folglich auch gerecht seyn, daß die Geschöpfe, deren Existenz doch hier, wie die des Schöpfers supponirt wird, von dem Schöpfer abhängig wären? Existiren weder Schöpfer,

fer, noch Geschöpf, so ist überall nicht einmal etwas möglich.

Der Erklärung, welche Locke vom Ursprunge der allgemeinen Begriffe gegeben hat, stimmt Robinet bey. Nimt man an, wie Malebranche, daß wir Alles, was wir sehen, in Gott sehen, so würden wir doch nichts mehr darin sehen, als was wir nach den Schranken unsers Gesichts darin sehen könnten. Da aber unser Gesicht in der That beschränkt ist, wird es jemals die Unermeßlichkeit möglicher Dinge darin sehen können? Die Ewigkeit, Nothwendigkeit, Universalität, wohnen nur in Gott; aber unsere Ideen sind in uns, und nicht in Gott, außer uns. Die Ewigkeit, Nothwendigkeit, Universalität sind also keine Qualitäten, denen unsere Ideen entsprechen könnten. Es ist nicht unsere Idee, die einen allgemeinen Typus ausmacht. Es ist das Wesen der Dinge, welches eine unerschöpfliche Macht unendlich wiederholen kann, und welches dadurch in sich selbst das Muster aller möglichen Individuen derselben Art ist. Unsere Idee ist für uns nur das Bild einer bestimmten Zahl ähnlicher Wesen, welche sie umfaßt.

Noch andere Gründe für die Objectivität der allgemeinen Begriffe, und der möglichen Erkenntnis jener Objectivität werden von Robinet geprüft, die ich hier übergehen kann. Wichtiger aber ist ein Einwurf, welchen er selbst gegen seine Vorstellungsart bringet, und zugleich beantwortet. Angenommen, daß die Güte, Gerechtigkeit, Weisheit, in Gott nicht von derselben Beschaffenheit sind, wie im Menschen; so vernichtet man die ewigen Ideen der Tugend, die unabhängig von der Ordnung und den Verhältnissen

hältnissen der Dinge bestehen müssen. Robinet leugnet die Nothwendigkeit der Folge. Es giebt keine wirklich existirende Idee ohne eine Intelligenz, in welcher sie sich befindet. Es kann also auch nur ewige Ideen in dem ewigen Geiste geben, und dieser ewige Geist ist Gott. Da der Gottheit nie etwas vorgeborget war, ist, oder seyn wird, so kann man nach menschlicher Art zu reden sagen, daß alle ihre Gedanken ewig sind, und daß sie die Dinge nach diesen ewigen Ideen geschaffen habe. Wie können diejenigen, welche die Ideen in der göttlichen Substanz als repräsentative Bilder der Gegenstände annehmen, entscheiden, daß sie von der Ordnung und den Verhältnissen der Dinge schlechthin unabhängig sind? Die Vorstellung eines Objectes setzt voraus, daß dieses wirklich existirt, oder war, oder wenigstens möglich ist; und daß, wenn man eine nothwendige Relation zwischen zwey Dingen annimmt, weder das eine, noch das andre, von dem correlativen Dinge wirklich unabhängig ist. Auch ist von dieser Art der Unabhängigkeit hier nicht die Rede. Man will vielmehr, daß die Ideen in Gott ewig existirt haben vor der Ordnung und den Relationen der Dinge selbst, welche er geschaffen hat; erst nach seinen ewigen Ideen habe Gott diese Ordnung und Relationen bestimmt; die letztern könnten aufhören durch die Vernichtung der Natur, ohne daß Gott die Ideen verlore, welche er von Ewigkeit gehabt hat. Er würde sie zwar nicht mehr als Ideen von wirklich existirenden gegenwärtigen Dingen haben, aber doch als Ideen von Dingen, die einmal wirklich waren, und wiederum wirklich seyn könnten. Denn nach dieser Vorstellungsart giebt die bloße Idee Gottes den Dingen die Existenz nicht; es bedarf erst eines förmlichen Schöpfungsactes, um die



Existenz zu bewirken. Wenn man unter den ewigen Ideen, die unabhängig von der Ordnung und den Relationen der Dinge subsistiren sollen, nichts anders versteht; so ist nach Robinet nicht einzusehen, wie man jene vernichte, indem man behauptet, daß die Güte, Gerechtigkeit, Weisheit, in Gott nicht von derselben Natur seyen, wie im Menschen. Mögen die göttlichen Attribute ihrem Wesen nach noch so verschieden von den menschlichen Tugenden seyn: warum sollte das höchste Wesen nicht ewige Ideen haben sowohl von seinen eigenen Attributen, als von den Tugenden, womit es das Geschöpf begabt hat, und von dem Unterschiede, der zwischen beyden obwaltet? Warum sollten jene Ideen unabhängig von der Ordnung und den Relationen der Dinge in Gott existiren, diese möchten nun wirklich vorhanden seyn, oder nicht? Uebrigens Eigenschaften, welche man betrachtet ohne Rücksicht auf Verhältnisse, welche sie begründen, oder auf Subjecte, denen sie zukommen, oder auf die Art, wie sie denselben zukommen, haben gar keine Realität. Dergleichen Eigenschaften vernichten, heißt nur, leere Phantome zerstreuen, welche die Spitzfindigkeit des Geistes sich selbst auf dem Wege zur Wahrheit entgegenstellt, als ob sie nicht ohnehin mit andern Hindernissen genug zu kämpfen hätte.

Robinet treibt seine Skepsis an der Angemessenheit und günstigen Anwendbarkeit der gewöhnlichen göttlichen Attribute so weit, daß er das Attribut der Vollkommenheit selbst für auf die Gottheit unpassend erklärt. Der einzige Sinn, welchen wir dem Worte Vollkommenheit beylegen können, ist: daß ein sogenanntes vollkommenes Ding Alles habe und enthalte, was es nach unserer Voraussetzung von

von einem Zwecke, zu welchem es da ist, haben nicht enthalten muß. Dieser Begriff der Vollkommenheit kann aber durchaus nicht von einem Wesen gelten, das gar nicht erschaffen ist, und weder Bestimmung, noch Zweck hat. Nichts von dem, was in der Natur ist, kann gut oder vollkommen genannt werden; als nur relativ zu einem Zwecke, wozu uns die Sache geschickt scheint; anstatt daß Gott eine absolute Vollkommenheit haben muß, die das gerade Gegentheil dessen ist, was wir unter Vollkommenheit denken.

Die absolute Vollkommenheit ist aber nicht, wie man gemeiniglich wähnt, der Inbegriff aller relativen. Denn 1) dieser Inbegriff würde auch die Vollkommenheiten der Geschöpfe in sich schließen, die nichts Uebernatürliches haben, und folglich auch der Gottheit gar nicht angehören können. 2) In einem Inbegriffe relativer Vollkommenheiten ist immer noch keine absolute gegeben; jede Vollkommenheit der Geschöpfe ist nur gut durch ihre Relation und Uebereinstimmung mit andern. 3) Inbegriff drückt Vielfältigkeit aus. Die absolute Vollkommenheit ist über jede Zahl, wie jede Schranke erhaben. Es giebt keine unendliche Zahl; die absolute Vollkommenheit aber ist unendlich und einfach. 4) In einem Inbegriffe relativer Vollkommenheiten könnte man leicht die einzelnen aufzählen, sie von einander unterscheiden, die eine oder die anderen denken. Welche Unterscheidung aber kann statt finden in der absoluten Vollkommenheit, die nur wesentlich Eine ist; die sich nicht theilweise, sondern bloß ganz, oder gar nicht denken läßt? Es ist demnach anmaßend, die absolute Vollkommenheit Gottes gleichsam zu zerstückeln,

setzen, indem man ihm verschiedene einzelne Attribute  
 beymisst. Wir machen diese Unterscheidung der göt-  
 tlichen Eigenschaften nach dem, was wir bey dem Men-  
 schen wahrnehmen, und das ist Anthropomorphismus.  
 Um sich aber zu überzeugen, daß die Vollkom-  
 menheit Gottes wirklich absolut ist, darf man nur  
 erwägen, daß der Begriff des Relativen notwendig  
 ein Merkmal der Schranke und Unvollkommenheit mit  
 sich führt, welche doch mit der Unendlichkeit Gottes  
 schlechthin unvereinbar sind. Wenn wir also von der  
 göttlichen Vollkommenheit reden wollen, so bleibt uns  
 nichts übrig, als diese Eigenschaft lediglich in einem  
 negativen Sinne zu nehmen, so daß sie bloß eine rei-  
 ne Negation der Endlichkeit und der relativen Volls-  
 kommenheiten der erschaffenen Wesen ausdrückt.

Es ließe sich gegen das obige Raisonnement der  
 ß die Behauptung, wir hätten  
 Vollkommenheit schlechthin,  
 mmenheit schlechthin von der  
 die Natur der göttlichen Wes-  
 n der Natur Gottes verschied-  
 Gott in Beziehung auf Volls-  
 en, welche er selbst nicht hat,  
 er verleitet uns sogar zum Vöde-  
 n der Vollkommenheit folgen,  
 at, und die von der wahren  
 sind.

Cabinet antwortet: Wenn behauptet wird,  
 daß wir keine Idee von der (absoluten) Vollkommens-  
 heit haben, so wird diese damit der Gottheit nicht ab-  
 gesprochen; sondern es wird nur gesagt, daß die Ge-  
 schöpfe, deren (relative) Vollkommenheit wir erkann-  
 ten, eine von der göttlichen ganz verschiedene Art von  
 haben.

haben. Diese Behauptung ist auf der unendlichen Distanz gegründet, die zwischen dem Geschöpfe und dem Unerhoffenen ist. Es findet schlechterdings keine Art von Analogie zwischen den Attributen Gottes und den Vermögen und Fähigkeiten der Geschöpfe statt. Ferner: Wenn nun auch Gott Ideen von der Vollkommenheit gab, die er selbst nicht hat; so hat er uns darum noch nicht getäuscht. Er gab uns Ideen von der relativen Vollkommenheit der Geschöpfe, die wir nach unserer beschränkten Natur zu fassen vermögen; Ideen von der absoluten Vollkommenheit konnte Er uns nicht mittheilen, weil sie über die Fassungskraft eines endlichen Wesens hinausgehen. Wenn wir nur den Ideen der Vollkommenheit folgen, so wie wir sie von Gott empfangen haben, so handeln wir unserer Natur gemäß, und erfüllen unsere Bestimmung; wir entfernen uns dann so wenig von der Vollkommenheit Gottes, als wir uns ihr nähern; wir bleiben immer von dieser in einer unendlichen Entfernung; und das Wesen, das uns so geschaffen hat, wie wir sind, kann weder selbst daran Anstoß nehmen, noch uns Böses wollen.

Auch die Natur eines Geistes ist uns schlecht hin unbekant. Der ganze Spiritualismus richtig erwogen reducirt sich auf den bloßen Satz: daß der Geist eine immaterielle unkörperliche Substanz sey; er reducirt sich also genau beisehen auch auf eine bloße Negation. Wenn wir daher die Gottheit, die Engel, die menschlichen Seelen für Geister erklären; so will das nicht mehr sagen, als, daß jene Wesen eine von der Materie verschiedene Natur haben. Wenn aber auch die Geistigkeit der Gottheit, den Engeln, und den menschlichen Seelen gemeinschaftlich ist; so ist doch

diese gemeinsame Eigenschaft für uns ein Nichts, weil sie bloß in der Negation der Materie besteht. Man kann daher auch keine Verschiedenheit der Gradationen der Geister in Ansehung der Vollkommenheit behaupten, gleichwie es verschiedene Gradationen der Thiere und anderer körperlicher Wesen giebt. Denn Gradationen der Geister wären nicht mehr und nicht weniger als Gradationen des Nichts. Hieraus fließt die Ungeretheit der Behauptung derer, welche eine generische Verschiedenheit der Thierseelen, und hierum der menschlichen im Verhältnisse zu den höhern Geistern annehmen, und dadurch den Thierseelen Eigenschaften beilegen, welche sie mit der Gottheit und den Engeln gemein hätten.

allen immateriellen Wesen die wir bey unserer Seele Grund in einer Uebereinstimmung aus einer Reihe willkührlicher Gültigkeit derselben vor Da wir bemerken, daß die inner Beschaffenheit ist, daß solide, theilbar, beweglich sind; so schließen wir daraus auf dieselbe Homogenität der Natur in Allem, was nicht materiell ist, messen also allen geistigen Wesen die Eigenschaften und Fähigkeiten unserer Seele bey, ohne einmal zu überlegen, ob dieses möglich sey, oder nicht.

Robinet wirft die Frage auf: Ob das Denken dem Geiste überhaupt eben so nothwendig zukomme, wie die Ausdehnung dem Körper? Das letztere erkennen wir als nothwendig; aber daß alles Unkörperliche nothwendig ein denkendes Wesen seyn müsse, wie Des Cartes behauptete, erkennen wir so wenig

nig als notwendig, daß vielmehr das Gegentheil ge-  
 wiß zu seyn scheint: das Denken sey kein notwendig-  
 ges Merkmal des Immaterialien. Zu behaupten, daß  
 Alles Unkörperliche denke, heißt behaupten, daß das  
 Nichtes denke. Daraus, daß ein individuelles un-  
 körperliches Wesen, oder eine einzelne Gattung ders-  
 selben denkt, folgt gar nicht, daß alle andre unkör-  
 perliche Wesen auch denken. Denn die Unkörperlich-  
 keit an sich ist nichts, und kann das Denken nicht  
 begründen. Wir kennen nur zwei Gattungen der  
 Wesen, ausgedehnte und denkende. Also jedes nicht  
 ausgedehnte Wesen denkt. Der Fehler dieses Schlus-  
 ses fällt in die Augen. Es kann eine Menge Wesen  
 geben, deren Natur von den ausgedehnten und den-  
 kenden Wesen sehr verschieden ist. Als Beispiel im-  
 materieller Wesen, die nicht denken, führt Robinet  
 die sogenannten plastischen Naturen an. Wenn  
 gleich diese, was ihre Wirklichkeit betrifft, nur auf  
 einer Hypothese beruhen, so sind sie doch wenigstens  
 möglich, und mehr bedarf es hier nicht. Die ver-  
 schiedenen Grade des Denkens aber sind ebenfalls un-  
 zureichend, um specifisch verschiedene Gattungen der  
 Geister zu behaupten. Robinet meynt, daß das  
 Denken ein specifisches eigenthümliches Merkmal bloß  
 unsrer Seele sey. Denn der Begriff des Denkens,  
 welchen wir haben, ist für uns das Product eines  
 Geistes, der mit einem Körper verbunden  
 ist, oder mit andern Worten, das Denken erkennen  
 wir als eine Modification unsers Geistes bewirkt durch  
 Vermittelung einer materiellen Masse, welche dieser  
 Geist beseelt. Dieser Begriff des Denkens aber, wie  
 er doch allein nur für uns möglich ist, paßt lediglich  
 auf die menschliche Seele, und ist auf keine Weise  
 auf geistige Wesen anwendbar, die nicht solche ma-  
 terielle

terielle Körper haben, wie wir. Wir würden überhaupt gar keine Idee von Intelligenz haben, wenn wir nicht dächten. Aber wir denken nicht ohne Organe. Man trenne die Seele von ihrem organischen Apparate, so wird sie keine Eindrücke mehr von den Objecten empfangen; sie wird also auch nicht mehr auf die Objecte zurückwirken, und überhaupt gar nicht denken.

Die Elemente demnach, welche unsere Idee von der Intelligenz constituirten, sind: a) die Action der Objecte auf die Sinne; b) die Action der Organe auf die Seele; c) die Reaction der Seele auf jene Eindrücke. Oder: die Thätigkeit des Denkvermögens ist durchaus und nothwendig abhängig von der organischen Thätigkeit des Körpers. Das Denken ist uns bekannt, sofern der Körper dabei mitwirkt, wie als Eigenschaft des Geistes. Wir haben auch nur vom Denken selbst eine innere Wahrnehmung; aber nicht von dem Vermögen zu denken. R. folgerte hieraus, daß es überhaupt weder einen schlechthin reinen Gedanken, noch eine schlechthin geistige Intelligenz gebe, die sich unabhängig von einem Körper entwickle. Die Gottheit kann daher ebenfalls kein bloß geistiges Wesen seyn, nach den Begriffen, welche wir Menschen von einem Geiste haben und haben können. Auch die Moralität gründet sich auf Verhältnisse, welche nur unter Geschöpfen statt finden mögen. In Beziehung auf die Gottheit ist zwischen den metaphysischen und moralischen Attributen nur der Unterschied, daß jene negativ sind, und eben dadurch die Gottheit von allem Endlichen absondern, oder vielmehr über dasselbe erheben; da diese hingegen positive Qualitäten ausdrücken. Jene lassen sich folglich auf die Gottheit

heit anwenden, wenn sie gleich nichts Reelles von derselben aussagen; diese aber nicht.

Ohne mich nun weiter auf die Analyse und Kritik Robinet's auch von den übrigen göttlichen Eigenschaften und Relationen zur Welt, die gewöhnlich in der rationalen Theologie angenommen zu werden pflegen, einzulassen, will ich nur noch das allgemeine Resultat, das er aus seiner ganzen Untersuchung zieht, kurz angeben.

2  
nichts  
phismu  
philoso  
tribüne  
und erl  
bat un  
Büte a  
man g  
liche W  
zu eine  
erhebt;  
wen j

Gott kann also weder ein intelligentes, gutes, weises, gerechtes Wesen genannt werden; noch auch das Gegentheil. Die Philosophen haben sich zu sehr übereilt, diese Eigenschaften von Gott zu beweisen, und mit der endlichen unvollkommenen Welt in Harmonie zu bringen; daher sie in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt wurden. Sie hätten vorher ruhig und unbeschäftigt untersuchen sollen, ob jene Eigenschaften in der That der Gottheit zukommen mögen. Robinet sucht zuletzt auch seine theologische Vorstellungsart mit den Aussprüchen der heiligen Schrift zu vereinbaren,



ren, so gut es gehen will. Die positiven Theologen möchten gleichwohl Ursache haben, sehr unzufrieden mit ihm zu seyn.

Dies Raisonnement Robinet's über die rationale Theologie ist zwar sehr lehrreich; aber es kann auf der andern Seite, weil es von ihm zu weit getrieben ist, sehr leicht gemisbraucht, und für den Atheismus benützt werden. Keiner der ältern Metas

Wenn wir einmal das Daseyn Gottes, als letzten Urgrundes des Vorhandnen, annehmen müssen, so darf die Idee von Gott auch nicht leer bleiben, indem sie sonst eine nichtige Idee wird; sondern wir müssen die Gottheit mit gewissen Merkmalen bestimmt denken. Diese Merkmale können wir nicht anders gewinnen, als daß wir sie von der menschlichen Vernunft entlehnen, die wir als das Edelste in der Natur kennen, und jene nur zum Unendlichen und Unbedingten erheben. Freylich kann das Endliche nie auch nur ein Analogon abgeben, um die Eigenschaften des Unendlichen danach zu bestimmen. Insofern  
ento

ausgeht sich die Gottheit schlechthin aller unserer Erkenntniß, und wird für uns das unendliche Unbekannte; Aber theoretisch sollen die Eigenschaften Gottes auch nicht dadurch bestimmt oder erkannt werden. Jene Merkmale sind bloße Symbole, von der Natur der endlichen vernünftigen Wesen hergenommen, mit denen wir uns die Gottheit denken, und wodurch wir uns Ihe ehrsurchtsovoll in unendlicher Entfernung nähern. In diesem Sinne legen wir der Gottheit intellectuelle und moralische Eigenschaften bey, und betrachten sie zugleich als den Urheber der sinnlichen, wie der vernünftigen Natur, als moralischen Gesetzgeber und Richter. Eben diese Eigenschaften sind auch bloß Gegenstände eines Vernunftglaubens, der aus dem Bedürfnisse des Vernunft hervorgeht. Die Urtheile, daß Gott weder ein denkendes, noch ein nicht denkendes Wesen, weder gut, noch böse sey; verurtheilen eigentlich den Begriff der Gottheit schlechthin; es bleibt also nichts weiter, als das Dilemma übrig, entweder sich dem trostlosesten Atheismus Preis zu geben, oder sich an einem bescheidnen und vernünftigen Anthropomorphismus zu halten. Der Gott, dessen Existenz wir glauben, und auf diese Weise uns der Natur unserer Erkenntnißart gemäß vorbilden, wird zwar dadurch der menschlichen Natur gewissermaßen assimilirt. Aber man muß nur dabey nicht vergessen, daß diese Assimilation bloß zum Behufe eines praktischen Gebrauchs der Idee von Gott statt findet, und daß die Vernunft nichts desto weniger auf eine theoretische Erkenntniß Gottes Verzicht thut.

Sehr viel Interessantes und lehrreiches, aber auch sehr viel Paradoxes, enthalten noch die beiden letzten Theile des Robiner'schen Werks de la nature über

über die Stufenfolge (gradation) der Naturwesen. Er entwickelt hier zuvörderst das Gesetz der Stetigkeit (lex continui) in seiner Anwendung auf die Natur, und zeigt, wie dieses von den Naturphilosophen zwar im Allgemeinen immer anerkannt; aber bey der systematischen Anordnung und Beurtheilung des Details der Naturwesen häufig vernachlässigt worden sey.

Es giebt nach A. nur einen einzigen Act in der Natur, auf welchen sich alle Naturereignisse zuletzt zurückführen lassen; Ein einziges Phänomen, mit dem alle Phänomene als Theile verbunden sind; Ein einziges Urbild (Prototypen) aller Wesen. Es gab also auch nur Ein mögliches Natursystem, so wie die Wirkung seyn mußte, die von der Ursache ausging, welche alle mögliche Wesen in sich schloß. Dem Gesetze der Stetigkeit zufolge machen die Naturdinge eine einzige Classe aus, ohne Unterschied des besondern Naturreiche. Es führt uns nemlich darauf, daß alle Thiere, Pflanzen, Mineralien Modificationen der organisirten Materie sind, die alle an demselben Wesen und seinen Eigenschaften Theil nehmen, ohne durch etwas Anderes, als durch das Maas dieses Antheils geschieden zu werden. Die Verbindung des thierischen Natur (Animalität) mit der vegetalen erfordert, daß die letztere insofern an jener Theil habe; als die Stufe nöthig macht, welche sie im Reiche der Naturwesen einnimmt. Eben so erfordert die Verbindung des Vegetalen mit dem Mineralen, daß der verhältnismäßige Grad der Animalität, der sich in jenem findet, wiederum nach einem relativen Maas sich dem Mineralreiche mittheile; weil in einer ununterbrochenen Stetigkeit der Naturwesen, die sich so dicht an ein-

einander schließen, wie möglich, alle wesentliche Qualitäten des ersten sich gradweise bis auf das letzte hinaufsteigen müssen, ohne daß die Reihe durch eine unausgefüllte Lücke unterbrochen würde.

Robinet geht hierauf zur genaueren Bestimmung des allgemeinen sowohl als des distinctiven Characters der Thierheit über. Gemeiniglich nimt man etwas für das Wesen der Thierheit, was nur eine Variation desselben ist. Man bildet einen allgemeinen Begriff des Thiers überhaupt, nach besondern Begriffen der Individuen. Die Auffuchung des wesentlichen Characters der Thierheit leitet auf die offenbare Unmöglichkeit, irgend ein Naturwesen aus der Classe der Thiere auszuschließen. Robinet stellt also hier folgende Grundsätze auf: Es existirt keine besondere äußere oder innere Form, die dem Thiere als solchem nothwendig wäre. — Es existirt aber auch keine besondere äußere oder innere Form, die nothwendig von der Thierheit ausgeschlossen wäre. Den Beweis dieser Sätze entlehnte er aus der endlosen Mannichfaltigkeit der thierischen Formen, und ihrer Verwandlungen. Die letzteren sind oft sehr entfernt von einander in Ansehung der Form, und dennoch läßt die Natur gewisse thierische Geschöpfe nach und nach durch sie alle hindurch gehen. Robinet erläutert dies durch mehrere interessante Beispiele aus der Naturgeschichte.

Dann untersucht er die Natur der Organisation überhaupt. Ein Organ ist ein hohler natürlich thätiger Cylinder (un trou allongé). Auf diesen einfachen Begriff läßt sich auch die verwickelteste Organisation zurückführen. Der menschliche Körper,

das Meisterstück der Organisation, ist nur ein System von biegsamen, geordneten, in einander verschlungenen Röhren, mit einer inneren Kraft begabt, welche aus ihrer Structur entspringt. Jedes Organ ist aus andern kleinern Organen zusammengesetzt; diese wieder aus andern noch kleinern Organen, und dies geht so in einer dem Reichtume der Natur angemessenen Progression weiter fort.

Hier erhebt sich die Frage: Ob es eine rohe Materie giebt, oder geben könne? — Robinet behauptet: Es existire bloß organische Materie, und keine rohe. Denn der Plan der Natur ist einfach und einig. Gäbe es organische und nichtorganische Materie, so würden die Einheit und der Zusammenhang des Naturplans aufgehoben seyn. R. sucht die Unmöglichkeit einer unorganischen Materie noch aus mehr andern Gründen zu beweisen. Sie würde ein Widerspruch seyn, und die Erfahrung kann auch schlechterdings keine rohe Materie aufzeigen.

Bonnet setzt in seinem Werke: *Contemplation de la nature*, die Mineralien als rohe und unorganische Substanzen den Thieren und Vegetabilien, welche das Reich der organisirten Wesen ausmachen, entgegen. Er betrachtet die einen und die andern aus allen Gesichtspuncten, in Hinsicht auf Formation, Wachsthum, Structur, und findet in den Mineralien nichts, was berechtigte, sie in die Classe organischer Wesen aufzunehmen; vielmehr, was er daran wahrnimmt, berechtige, sie davon auszuschließen. Organisation und Nichtorganisation sind also nach seinem Systeme Modificationen der Materie, und zwar nicht bloß mögliche, sondern im Universum wirklich existirende Modificationen.

No:

Robinet erinnert dagegen, daß alle angeführte Gründe zum Beweise, daß die Fossilien aus rohem Stoffe bestehende unorganische Substanzen, ohne Leben und eigenthümliche Thätigkeit seyen, entweder gar nichts, oder das Gegentheil beweisen. Was sich im Allgemeinen von den Eigenschaften organisirter Naturdinge sagen läßt, läßt sich auch auf die eine oder die andere Art von den Mineralien sagen. Es ist durchaus unmöglich, zu bestimmen, wo die Organisation aufhört, und die Natur organisirt immer noch, auch wo sie es gar nicht mehr zu thun scheint. R. beruft sich hier unter andern auf Bourguet wegen der Organisation der Krystalle. Man muß aber wohl unterscheiden zwischen den Producten der Natur und den Werken der Kunst. Die Kunst setzt zusammen; sie führt alle ihre Werke nur Theilweise durch Trennung und Verbindung der Materialien aus. Die Producte der Natur sind ganz im Kleinen, wie im Großen; es sind organische Ganze, deren Theile sich nicht einer nach dem andern bilden; sondern die vom Anfange des Dinges in dem Keime vereinigt sind, und sich zusammen durch ihren innern Organismus entwickeln. Eine andere Wirkung dieses Organismus ist, daß die natürlichen Maschinen andere ihnen gleiche hervorbringen können; die künstlichen Maschinen hingegen sind schlechthin unfruchtbar. Die ganze Materie besteht daher nur aus Samen und Keimen; die Organisation ist eine ihr wesentliche Eigenschaft, die Grundlage aller den Substanzen gemeinschaftlichen Vermögen, sich zu ernähren, zu wachsen, und ihres Gleichen zu erzeugen. Robinet folgerte hieraus, daß auch die Materie wesentlich, animalisch sey; denn die Vermögen der Ernährung, des Wachstums und der Erzeugung, welche der gesamten Materie zus-

kommen, machen den unterscheidenden Charakter der Animalität aus.

Die Gründe und Gegengründe, welche K. unständlich vorträgt, kann ich nicht hier verfolgen. Nur noch einige allgemeine Bemerkungen desselben will ich hinzusetzen. Die Pflanzen sind an den Boden geheftete Thiere (*animaux sedentaires*). Ihre Ernährung, ihr Wachsthum, und ihre Zeugung geschehen völlig eben so, wie bey den Thieren. K. führt Beispiele an, daß Pflanzen in Thieren keimten; ein Roggenkorn keimte in dem Magen einer Frau; Schwämme wuchsen im Körper eines Mannes u. w. Wenn auch die Pflanzen kein äußeres Zeichen der Empfindung und Vorstellung geben; so haben wir doch deshalb kein Recht zu behaupten, daß sie keine hätten. Auch von der Empfindlichkeit der Pflanzen führt Robinet mehr merkwürdige Fälle an, die sich aber freysich auch anders erklären lassen. Er fragt: ob überhaupt eine Existenz ohne Empfindung oder Vorstellung möglich sey? In Ansehung der Pflanzen, meynt er, daß ihre Empfindung zwar sehr schwach, ihre Vorstellungen sehr verworren und dunkel seyen; daß sie aber doch überhaupt Empfindungen und Vorstellungen hätten von einer solchen Beschaffenheit, wie sie ihrer Natur angemessen wären.

Der unterscheidende Charakter der Animalität ist von allen Formen unabhängig; er ist weder mit bestimmten Organen und Eigenschaften, noch mit einer bestimmten Oekonomie des Naturdinges nothwendig verbunden; weil sich auf alles dieses bloß individuelle Verschiedenheiten gründen. Es giebt auch Grade der Animalität, die für unsre Sinne gar nicht wahrnehmbar sind. Die einzigen wesentlichen Merkmale der

der Animalität sind Nahrung, Wachsthum und Zeugung. Diese sind auch den Steinen, Metallen, und allen Arten der Fossilien eigen. Auch die Fossilien haben Animalität. R. schildert ihre Lebensalter, ihre Fähigkeiten, und die Ausübung derselben. Das Wachsthum geschieht auch bey ihnen in allen ihren förmlichen Theilen zugleich, und das ist nur in einem lebendigen organisirten Körper möglich. R. verfällt hierbey indessen durch seine Hypothesen verleitet in's Spielende und Abenteuerliche. Er nimmt sogar unter den Mineralien eine gesellige Verbindung an. Sie theilen einander ihre Fähigkeiten mit, wirken auf einander, suchen sich, stoßen sich ab, behaupten sich durch Verbindung. Im hohen Alter verlieren sie nach und nach ihre Vermögen und sterben. R. wendet auch die Idee der Animalität auf die Weltkörper an.

Nicht bloß als Zeitgenossen, sondern auch wegen der Verwandtschaft der Studien und der philosophischen Denkart kann dem Kabinett an die Seite gestellt werden Carl Bonnet, obgleich Beide in vielen Stücken verschiedener Meinung waren, und auch einander bestritten. Er wurde geboren zu Genf im J. 1720, lebte gewöhnlich auf seinem Landgute Genthod in der Nähe dieser Stadt, und starb im J. 1793. Er war nicht nur ein sehr gelehrter und denkender Naturforscher, sondern auch einer der geschmackvollsten Schriftsteller; nur daß man ihm vielleicht eine zu ängstliche Sorge für Correctheit der Sprache und Ründung der Perioden, eine gewisse rhetorische überladene Eleganz, die zur einförmigen Manier wird und am Ende ermüdet, vorwerfen könnte. Mehrere berühmte Hypothesen zur Erklärung der organischen

N 3

schen



schen Natur sind theils von ihm erfunden, theils ausgebildet und zur Kenntniß des größern Publicum's gebracht worden. Seine Philosophie hat das Eigenthümliche, daß sie vom Empirismus ausgeht, und dennoch durch Schlüsse sich einen Weg in die übernatürliche Welt zu bahnen sucht. Hier will ich nur sein Verdienst um die empirische Psychologie, und die Principien und allgemeinen Resultate seines Natursystems kurz charakterisiren, da das Detail seiner meisten Untersuchungen eigentlich naturhistorisch ist, und nicht weiter hierher gehört.

Seine empirische Psychologie läßt sich auf folgende Hauptsätze zurückführen: 1. Alle unsre Vorstellungen entspringen aus den Sinnen, und diese sind die erste Quelle derselben. Ein Blindgebobrner wird niemals Ideen von Licht und Farben bekommen. Seine Seele hat gleichwohl dieselben Fähigkeiten, welche die unsrige hat; was fehlt ihr also, um auch Gesichtsvorstellungen zu haben? — Das Organ, daß diesen Vorstellungen entspricht. Wäre dieser Blindgebobrner auch zugleich taub geboren, hätte er bey seiner Geburt weder Gefühl, noch Geschmack, noch Geruch gehabt, wie hätte möglicherweise seine Seele Ideen erhalten können, und was für welche? — Man wird antworten, daß er wenigstens sein Daseyn empfinden würde. Aber wie erwerben wir denn die Empfindung unsers Daseyns? Bloß dadurch, daß wir über unsere Sensationen reflectiren, die immer wesentlich mit der Empfindung verbunden sind, es sey unsre Seele, welche sie leidet, und diese letztere Empfindung ist es eigentlich, welche wir Bewußtseyn der Existenz nennen. Eine Seele, die niemals überhaupt Objecte empfunden hätte, könnte auch nicht wissen, daß sie existirte.

II. Inzwischen sind doch nicht alle unsere Ideen Empfindungsvorstellungen. Eine andere Quelle derselben ist die Reflexion. Wenn auch alle unsere Ideen den Sinnen ihren Ursprung verdanken, so sind sie doch darum nicht alle bloß sinnlich. Die Reflexion durch Verbindung und Trennung der Vorstellungen und ihrer Merkmale gelangt mit Hilfe der Zeichen, z. B. der Wörter, Gradweise zu den abstractesten Begriffen.

III. Die Gegenstände selbst, oder die Körperchen (corpuscules), welche von ihnen ausströmen, wirken nur durch einen Eindruck (impulsion) auf unsere Sinne. Sie theilen diesen eine gewisse Erschütterung mit, die sich in's Gehirn fortpflanzt, und wor durch die Seele Sensationen bekommt. Der Philosoph fragt hier gar nicht weiter, wie die Bewegung eines Nerven in der Seele eine Idee erzeugen könne. Er nimt dies schlechthin für ein Factum an, und enesagt der Neugierde, die Ursache desselben zu wissen. Er sieht ein, daß dies von dem Geheimnisse der Vereinigung der beyden Substanzen, Körper und Seele, abhängt, und daß ihm dieses Geheimniß unersorschlich ist. Für ihn ist die Erkenntniß hinreichend, daß einer Erschütterung dieses oder jenes Nerven allemal in der Seele diese oder jene Sensation correspondirt. Er betrachtet also die Sensation nicht wie eine physische und unmittelbare Wirkung der Nervenbewegung, sondern wie eine von dieser Bewegung unzertrennliche Folge. Gewissermaßen sieht er sie an, wie ein natürliches Zeichen der Sensation, das der Schöpfer unmittelbar angeordnet hat.

IV. Donner hält es nicht für eine Unmöglichkeit, daß die Seele ohne Körper denke; es könnte rei-

ne Geister geben, die Ideen haben; aber er gesteht, daß er durchaus nicht begreife, wie sie dieselben haben könnten. Das Gefühl, welches der Mensch von seinem Ich hat, ist immer einig, einfach, untheilbar; und daraus fließt, daß er nicht ganz Materie ist. Das Daseyn der Seele ist also das Daseyn einer immateriellen Substanz, welche es dem Schöpfer gefallen hat mit einem organisirten Körper zu verbinden. In diesem Verhältnisse scheint es, daß der Mensch nur durch Vermittelung seines Körpers Ideen haben könne, und je mehr er sich selbst beobachtet und studirt, desto mehr fühle er sich gedrungen, den großen Einfluß der körperlichen Maschine auf alle seine Seelenthätigkeiten anzuerkennen. Ueberdem lehrt nun noch die Offenbarung, daß die Seele ewig mit einer Portion Materie verbunden, der Mensch also ewig ein gemischtes und zusammengesetztes Wesen seyn werde. Es konnte daher auch nicht die Absicht des Schöpfers seyn, daß er ein reiner Geist seyn sollte; vielmehr sollte die menschliche Seele immer nur ihre Fähigkeiten durch Vermittelung des Körpers äußern. Hätte es der Schöpfer anders gewollt, so würde der Mensch auch anders philosophiren, weil er dann eine ganz andre Art, wahrzunehmen und zu urtheilen haben würde. Die Untersuchung des menschlichen Wesens muß also der Natur desselben angemessen seyn; die Seele kann sich nicht selbst sehen und berühren; aber sie sieht und berührt Körper vermittelst dessen, mit welchem sie zunächst vereinigt ist. Die Sinne sehen sie in Verbindung mit Allem, was sie umgiebt; durch jene hängt sie mit allen Theilen des Universum's zusammen, eignet sie sich gewissermaßen die gesamte Natur an, und erhebt sich über dieselbe zu ihrem göttlichen Urheber.

V. Für die Untersuchung des Erkenntnißvermögens und seiner Beschaffenheit ist wenig daran gelegen, ob wir uns in Ansehung des wirklichen Daseyns der Körperwelt außer uns täuschen, oder nicht. Was auch das ganze materielle System nur ein Phänomen, ein bloßer Schein relativ zu unserer Art wahrzunehmen und zu urtheilen; so würden wir doch nichts desto weniger unsere Sensationen von einander unterscheiden; wir würden nichts desto weniger überzeugt seyn, daß einige derselben in unserer Gewalt sind, und andere nicht; daß außerhalb unserer Seele etwas seyn müsse, was Sensationen unabhängig von ihrer Willkühr hervorbringt. Dieses unbekannte Etwas außer uns ist es, was Materie genannt werden kann. Nach Bonnet kann man nicht behaupten, daß die Materie in der That sey, was sie uns zu seyn scheint; wohl aber kann man behaupten, daß das, was sie zu seyn scheint, ein wesentliches Resultat sowohl dessjenigen ist, was sie an sich ist, als dessjenigen, was der Mensch ist im Verhältnisse zu ihr. Die Geschöpfe, welche die Materie unter anderen Beziehungen wahrnehmen, haben auch eine andre Natur, als er; und der Mensch selbst würde die äußere Körperwelt unter anderen Beziehungen erkennen, sobald seine Natur sich änderte. Es ist deswegen auch völlig überflüssig, die mannichfaltigen Hypothesen zu prüfen, die man zur Erklärung der Verbindung zwischen Leib und Seele aufgestellt hat, weil alle jene Hypothesen auf gleiche Weise eine beständige Relation voraussetzen zwischen den Modificationen der Seele und den Bewegungen des Körpers. Bonnet hält sich an dem physischen Einflusse, nicht als Thatsache, sondern als Erscheinung.

VI. Jeder Sinn des Menschen hat seinen Mechanismus, seine Art zu wirken, seine Bestimmung. Jeder überliefert der Seele eine Mannichfaltigkeit von verschiedner Eindrücke, denen eben so viel verschiedene Sensationen entsprechen. Es scheint unmöglich, daß völlig gleiche Fibern hinreichend seyn könnten, um so viel verschiedene Eindrücke ohne Verwirrung aufzunehmen, und in die Seele fortzupflanzen. Jede empfindende Fibrer befindet sich, wie Bonnet meynt, als wenn in dem Zustande eines Körpers, der auf einmal durch mehrere verschiedenartig wirkende Kräfte getroffen wird; dieser Körper würde eine zusammengesetzte Bewegung empfangen, die das Product jener Kräfte wäre, und keine derselben insbesondree darstellen würde. Betrachtet man aber die sinnliche Wahrnehmung des Menschen aus diesem Gesichtspuncte, so kann man von der Verschiedenheit der Sensationen durchaus keine Rechenschaft geben. Man muß also annehmen, daß jeder Sinn Fibern enthalte, die jeder Art der Sensation angemessen sind. Die Organisation der Sinne selbst hat auch manche Eigenheiten, welche diese Voraussetzung rechtfertigen. Besonders gehören dahin die Beobachtungen über die verschiedene Refrangibilität der gefärbten Strahlen, und die verschiedenen Schwingungen der Saiten der Toninstrumente.

VII. Die menschliche Seele ist inzwischen nicht darauf beschränkt, bloß mittelst der Sinne zu empfinden. Sie hat auch Erinnerung dessen, was von ihr empfunden ist. Sie hat die Empfindung der Nothwendigkeit einer Sensation. Eine Sensation, die ihr mehrmal dargeboten ist, afficirt sie nicht genau so, wie das erstemal. Die Objecte gelangen immer nur durch die Sinne zur Seele. Fibern, die mehrmal

mal erschüttert sind, können nicht genau in dem Zustande seyn, worin sie waren, bevor sie erschüttert wurden. Die wiederholte Einwirkung der Objecte muß hierin einige Veränderungen hervorbringen. Wenn die Gattung der Sensationen mit einer gewissen Gattung von Fibern verbunden ist, so hat die Erinnerung an die Sensationen nur an dem demalstigen Zustande der Fibern haften können. Jungfräuliche Fibern (des fibres *vierges*), wie sie Bonnet nennt, affectirten also die Seele nicht genau so, wie nicht junge fräuliche, und das Bewußtseyn der Neuheit eines Empfindungszustandes hat in der Jungfrauschaft der empfindenden Fibern seinen Grund.

Vermöge der Vereinigung der beyden Substanzen kann nichts in der Seele sich ereignen, wenn nicht im Körper etwas geschieht, was der Veränderung in jener correspondirt. Diese Veränderung im Körper läßt sich aber oft gar nicht entdecken, oft nur vermuthen.

VIII. Die Seele hat einen Willen und äußert ihn. Sie hat Triebe und ist thätig. Diese Thätigkeit, wie sie auch beschaffen seyn möge, muß ein Subject haben, mittelst dessen sie sich entwickelt. Bonnet glaubt, daß sich kein anderes finden lasse als wiederum die sensiblen Fibern. Wie also die Sinne auf die Seele wirken, so kann die Seele ihrerseits auf die Sinne wirken. Die Seele wirkt hierbei nicht nach Art des Körpers; sie ist nicht Körper; aber die Wirkung ihrer Thätigkeit entspricht einer körperlichen Wirkung. Kurz die Seele erschüttert nach Willkür die sensiblen Fibern, obgleich sich das Wie nicht erkennen läßt. Die bewegende Hauptkraft der Seele ist das Vermögen der Aufmerksamkeit. Wird es

zu sehr angefüllt, so entsteht in der Seele das unangenehme Gefühl, welches wir Ermüdung nennen. Aber kann die Ermüdung eigentlich zu reden anderswo ihren Sitz haben, als in den Organen, und ist es nicht die Seele selbst, welche jene durch eine Wirkung ihres Willens verursacht? Wollte die Seele nicht aufmerksam seyn, so würde sie auch nicht ermüdet werden. Sie wirkt also auf die Fibern, welche der Sitz der Ermüdung sind. Daß die Ermüdung aufhört, wenn die Seele die Gegenstände ihrer Beschäftigung ändert, rührt daher, weil sie alsdann auf andere Fibern wirkt; denn es ist wahrscheinlich, daß jedes Object im Gehirne besondere seiner Einwirkung correspondirende Fibern im Gehirne hat. Die Natur und die Wirkungen der Aufmerksamkeit sind es vorzüglich, deren Verschiedenheit auch unter den Menschen die größte Verschiedenheit hervorbringt.

IX. Die Ideen, welche die Gegenstände in der Seele erwecken, werden der Seele auf's neue gegenwärtig, ohne eine neue Dazwischenkunft dieser Gegenstände. Die Reproduction der Ideen verdanken wir der Imagination und dem Gedächtnisse. Jede neue Vorstellung hafterte ursprünglich an der Erschütterung gewisser Fibern des Gehirns. Ihre Reproduction durch die Einbildungskraft kann also wiederum nur mittelst einer solchen Erschütterung derselben Gehirnsfibern statt finden. Zufälle, die an sich bloß den Körper afficiren können, schwächen und zerstören sogar auch die Imagination und das Gedächtniß. Diese Fähigkeiten haben also auch einen Sitz im Körper, und dieser Sitz kann nur das Organ seyn, welches der Seele alle äußere Eindrücke überliefert. Die empfindenden Fibern sind so eingerichtet, daß die

mehr

mehr oder weniger fortgesetzte Action der Objecte, mehr oder weniger dauernde Determinationen erzeugt, wozu in die Natur des Gedächtnisses bestehe. Was diese Determinationen an sich selbst sind, läßt sich nicht erklären, weil uns die Structur der empfindenden Fibern unbekant ist; aber wenn jeder Sinn seinen eigenen Mechanismus hat, so ist auch glaublich, daß er jeder Gattung der empfindenden Fibern zukomme.

X. Jede empfindende Fibrer wird von Bower vorgestelt, als ein sehr kleines Organ, das seine eigenthümlichen Functionen hat, oder als eine sehr kleine Maschine, welche der Eindruck der Objecte zu dem ihr angemessenen Tone stimmt. Das Spiel oder die Wirkung der Fibrer resultirt wesentlich aus ihrer ursprünglichen Structur, und diese wiederum aus der Natur und Combination der materiellen Elemente. Wenn das Gesicht nicht so wirkt, wie das Gehör, so hat dies seinen Grund in der wesentlich verschiedenen Structur ihrer Organe, und darin, daß das Licht nicht so einwirkt, wie der Schall. Die Fibern, welche den verschiedenen Gesichtsempfindungen correspondiren, haben also wahrscheinlich eine andere Structur, als die Fibern, die mit den Perceptionen des Gehörs zusammenhängen. Noch mehr! Jede einzelne Perception hat ihren besondern Charakter, wodurch wir sie eine von der anderen unterscheiden. Z. B. Jeder gefärbte Strahl hat sein eigenes unveränderliches Wesen; ein rother Strahl wirkt nicht so auf das Gesicht, wie ein blauer. Es muß daher auch unter den Gesichtsfibern Verschiedenheiten geben relativ zu denen, die unter den Strahlen obwalten. Uebrigens ist sehr leicht zu begreifen, wie die Natur die Structur der empfindenden Fibern so hat variiren mögen, daß sie

der



der ungeheuren Verschiedenheit der Perceptionen entsprechen konnte, welche wir haben. Wie sehr kann die menschliche, so unvollkommne, so beschränkte, Kunst die Productionen variiren von derselben Gattung! Wie mancherley Formen weiß sie nicht z. B. einer Kette zu geben! Welche Abwechslung vermag sie nicht in die einzelnen Glieder einer Kette zu legen! Wie unendlich viele Verbindungen lassen nicht dieselben Elemente zu! Und vollends welche Mannichfaltigkeit entsteht, wenn man annimmt, daß die Elemente schon ursprünglich verschiedenartig waren!

XI. Die Seele hat nicht nur Erinnerung der Perceptionen überhaupt, welche sie afficirten; sie kann sich dieselben auch in der Ordnung zurückrufen, nach welcher sie ehemals davon afficirt wurde. Dies ist eine der wichtigsten Wirkungen des Gedächtnisses. Da unsere Ideen jeder Art eine die andere erwecken, und alle ursprünglich mittelst der sinnlichen Organe erzeugt wurden; so müssen auch die empfindenden Fäden jeder Art in unmittelbarer oder mittelbarer Communication mit einander stehen. Diese können demnach eine habituelle Disposition bekommen, eine die andere in einer bestimmten und beständigen Ordnung zu erschüttern, und diese Disposition erhalten sie durch die Wiederholung derselben Bewegungen in denselben Sinnesorganen. Die Aufmerksamkeit, welche der Erschütterung einen neuen Grad von Stärke hinzufügt, hilft auch noch, die Folge der Gegenstände in das Gedächtniß einzuprägen. Diese Folge wird im Gehirn durch eine Kette von Fäden und Fäbren (fibrilles) repräsentirt, längst deren die Bewegung sich in einer um so bestimmteren Ordnung fortpflanzt, je fester und sicherer das Gedächtniß ist. Die Festigkeit

Seit des Gedächtnisses hängt aber zuletzt von der besonderen Determination der Elemente ab, wodurch es die eingepprägten Determinationen bewahrt. Von da zieht hieraus die Folgerung, daß eine Intelligenz, welche den Mechanismus des Gehirns gründlich kenne, die im größten Detail Alles, was darin vorgeht, wahrzunehmen vermöchte, darin wie in einem Buche lesen würde. Die bewundernswürdig große Zahl unendlich kleiner Organe des Empfindens und Denkens würden für diese Intelligenz seyn, was für uns gedruckte Buchstaben sind. Wir blättern in den Büchern; wir studieren sie. Jene Intelligenz würde bloß die Gehirne betrachten.

Bonnet nimmt keine Spuren oder Bilder im Gehirne an, um die Phantasie und das Gedächtniß zu erklären. Er gesteht, daß er sich davon keinen Begriff zu machen im Stande sey. Das Spiel der Lebensgeister, deren Existenz er für erwiesen hält, schließt er dabei nicht aus; aber ein Fluidum kann nicht der Sitz dauernder Eindrücke seyn; es kann nur mit solchen Organen concurriren, und von diesen Impulsionen empfangen, die seinen Lauf modificiren in einer zu ihrem dormaligen Zustande stehenden Beziehung.

Wenn alle unsere Ideen an eigenen Fibern haften, so haften auch die Vorurtheile an solchen. Sie werden genährt, wachsen, und verstärken sich mit diesen. Daher hat es so große Schwierigkeit, wenn man versucht, sie auszurotten. Greife man sie an, so erstaunt man oft über den Widerstand, welchen sie leisten. Man denkt hierbei nicht daran, daß man eigentlich gegen die Natur ankämpfe. Noch größer ist der Widerstand, wenn man unternimmt, einen Charakter

seiner zu ändern, der aus der Verknüpfung von Determinationen hervorgeht, welche eine unendliche Reihe von Fibern bekommen hat.

XII. Sehr oft ereignet es sich, daß die Seele eine andere sucht, und Gemeiniglich glaube die Wirkungs des Willens nur die bloße Wirkung von Fibern. Indessen ist allen Einfluß auf unsern persönlichen Zustände

Die Freyheit ist nichts anders, als die ausübende Fähigkeit des Willens (*faculté executrice de la Volonté*). Nach Bonnet ist es also nicht die Freyheit, welche wählet; der Wille wählet, und die Freyheit realisirt nur das Gewählte. Jede Wahl erfordert ein Motiv; der Wille hat nur ein Object; man will nichts ohne Grund, warum man will; und die Vollkommenheit des Willens, zu welchem Systeme man sich auch bekenne, wird ewig in der Vernünftigkeit (*rationabilité*) der Motive bestehen. Es giebt keine Tugenden ohne Motive, und die Religion soll nur dienen, uns die kräftigsten Motive zur Tugend darzubieten.

Gäbe es eine durchaus gleichgültige Freyheit, so würde sie zum mindesten kein Gegenstand für den Moralisten seyn, weil sie zu der Tugend gar nichts beitragen würde. Könnte aber die Seele sich immer gegen die deutlichste Einsicht der dringendsten Gründe determiniren, hätte dasjenige, was ihr der gesunde Vernunft, oder ihrem gegenwärtigen Interesse an

gehindert scheint, gar keinen Einfluß auf ihre Willensbestimmungen; so würde alle Sicherheit in der menschlichen Gesellschaft aufhören, weil nichts da seyn würde, was uns für die Handlungen Anderer Bürgschaft gewährte. Die achtungswerthen Theologen, welche eine gleichgültige Freiheit behaupten, setzen sie nicht in den pantheistischen Reden voraus, wonin sie sich bestreben, den Menschen die großen Maximen der Tugend und der Sociabilität einzusflößen.

Alle unsere Fähigkeiten sind einander untergeordnet, und Alle werden zuletzt bestimmt von der Einwirkung der Objecte und von verschiedenen Umständen in Aufsehung ihrer Aeußerung und Entwicklung. Wer kann insbesondere die Macht der Erziehung verkennen? Newton, in Californien geboren, von barbarischen Eltern erzogen, würde nie die Gesetze des Weltsystems entdeckt haben. Und was vermag über die Fähigkeiten des Menschen nicht schon allein die Art, wie er erzeugt wurde, und das Temperament, welches davon eine unmittelbare Folge ist?

Wenn die Motive die Seele zum Handeln bestimmen, so determiniren sie die Seele nicht so, wie ein Körper den andern zur Bewegung determinirt. Der Körper hat keine Bewegung durch sich selbst; aber die Seele hat in sich ein Princip der Thätigkeit, welches sie dem Urheber ihres Daseyns verdankt. Ob man genommen kann man überhaupt nicht sagen, daß die Motive die Seele determiniren; sondern die Seele determinirt sich selbst zufolge ihrer Erkenntniß der Motive, und dieser metaphysische Unterschied ist wichtig. Verwirret man diese beiden Dinge, so verwirret man Alles, und man verfällt in einen gänzlich physischen Fatalismus. Derjenige aber ist kein Fa-

ist, der nur behauptet, daß die Seele sich stets für dasjenige entscheidet, was ihr wirklich das Beste ist, oder doch zu seyn scheint. Wäre dies, so würde es eben so viel wahre Fatalisten geben als es wahre Philosophen giebt, wozu zur Glückseligkeit das Lichen Handlungen gen. heißt sich selbst lieben, sich in Beziehung auf niren. Wenn es untes oder bloß empfindet, so ist auch unmöglich determinire, was ihm seinen Bedürfnissen an vorstehende Selbstigkeit, die Liebe zur Welt völlig einet. Vollkommenheit Leben igtkeit fest.

# XI. Den Mate

selb  
sen  
be  
mini  
Bej  
han  
s her  
se  
so  
bew  
is  
m au  
das

Stärke nicht begreifen, machen, und bewegen warf er jene. Er glaubte, mit Evidenz einzusehen, daß das eine, einfache, untheilbare Ich in uns nicht eine Modification einer ausgedehnten Substanz, auch nicht das Resultat irgend einer materiellen Bewegung seyn könne.

Mit den psychologischen Untersuchungen und Hypothesen Bonnet's hängen seine physiologischen über die Natur und die Organisation auf das genaueste zusammen. Er verlangt auch, daß die Psychologie und die Physiologie sich gegenseitig aufhellen sollen, da sie viel gemeinschaftliche Berührungspuncte haben, und der Mensch das vornehmste Object der einen wie der anderen ist. Zum Belege beider Disziplinen nimmt er vorläufig die Hypothese an. Sollte man sie gänzlich bey diesen Untersuchungen verbannen, so würde man sich auf bloße Beobachtungen einschränken müssen; und was nützen Beobachtungen, wenn daraus keine wissenschaftliche Folgerungen gezogen werden? Da läuft man unaufhörlich Materialien, ohne jemals zu bauen; man verwechselt Mittel mit dem Zwecke; und alle Kenntnisse bleiben in unsrem Geiste isolirt, während im Universum Alles verbunden ist. Freylich darf man sich nicht mit der Aufzählung von Systemen abgeben; aber es giebt auch Thatsachen, aus denen sich die Folgerungen so handgreiflich und unmittelbar darbieten, daß man sie mit aller Sicherheit wirklich ziehen, und als Principien zum weitem Fortschreiten in der Aufklärung der Natur gebrauchen kann.

Alle unsere Erkenntnisse erweitern und vervollkommen sich nur durch Vergleichen, welche wir zwischen unseren Erfahrungsideen machen. So verglei-

Wenn wir mehr Facta derselben Art, bemerken die Resultate der Vergleichung, und wenn alle in demselben Puncte übereinstimmen, so schließen wir daraus, daß dieser Punct wahr sey. Dadurch gelangen wir zu mehr oder weniger allgemeinen Resultaten aus unseren eigenen oder aus fremden Beobachtungen; oder wir gelangen auf diesem Wege zur Entdeckung der Ursachen, und zur graduellen Decomposition der Wirkungen. Diese Bemerkungen Bonnet's über die logische Methode der Naturforschung sind an und für sich völlig richtig; es kommt nur auf die richtige Anwendung derselben an, inwiefern dabey Erschleichungsfehler und Inconsequenz vermieden werden! Und diese nicht vermeiden zu haben, ist die Ursache, daß Bonnet's Hypothesen ungeachtet der von ihm dabey befolgten Methode sich nicht haben bewähren können.

Man braucht die Natur nur ein wenig zu studiren, so erkennt man bald, daß alle Theile derselben in verschiedenen Beziehungen und Verhältnissen auf engste zusammen verknüpft sind. Die Beschäftigung des Physikers ist, diese Verbindung, Beziehungen, Verhältnisse derselben zu erforschen. Unter Beziehungen und Verhältnissen werden hier diejenigen Determinationen verstanden, wodurch die mannichfaltigen Naturdinge zu Einem Zwecke sich vereinigen. Da der Physiker weiß, daß die ihm unbekannte Ursache, welche er sucht, in irgend einer geheimen Verbindung mit dem ihm Bekannten steht; so steigt er an der Kette der Thatsachen so weit hinauf, wie es ihm möglich ist, verfolgt alle ihre mannichfaltigen Wendungen; und wenn er auf diesem mühsamen Wege auch nicht zum Ziele gelangt, wenn er sich demselben nicht einmal sehr nähert; so läuft er doch zum mindesten auch nicht

nicht Gefahr, sich in die Mache der Träume zu verlieren. Je mehr die Zahl der uns bekannten Beziehungen der Naturdinge anwächst; desto mehr Gewissheit, Genauigkeit und Ausbreitung werden auch unsere Naturkenntnisse gewinnen. Wüßten wir die Beziehungen jeder Art, welche die Pflanze mit der Erde, dem Wasser, der Luft, dem Feuer, und allen den Körpern verknüpfen, die auf sie einwirken, oder von ihr Einwirkungen empfangen; könnten wir überdem die Beziehungen, welche wiederum unter diesen verschiedenen Wesen statt finden; so würde unsere Theorie der Vegetation vollständig seyn, und wir würden eben so deutlich einsehen, wie die Pflanze vegetirt, als wir einsehen, wie der Zeiger einer Uhr sich bewegt. Wir würden nicht mehr durch Schlüsse darüber urtheilen, sondern durch eine Art von Intuition; und die Kunst zu conjecturiren würde sich auf diesen Gegenstand gar nicht mehr anwenden lassen. Aber so weit ist es mit unserer Naturkunde noch nicht geblieben. Die Wissenschaft der Beziehungen der Naturdinge ist noch so unvollkommen, daß es nicht ein einziges giebt, selbst unter den dem Anscheine nach unbedeutendsten Naturproducten, das uns nicht dunkle Seiten darbietet, und nicht bald den Scharfsinn des geschicktesten Naturforschers ermüdet. Ein Salzkorn, ein Moos, ein Würmchen werden bald für diesen wahre Labeynthe, in denen er sich von dem Augenblicke an verirrt, da er den Faden der Erfahrung verläßt.

Nach diesen Principien stellt Bonnet seine Untersuchung über die Erzeugung und die Entwicklung der erzeugten Naturwesen an. Vorausgesetzt, daß ein sorgfältiger Naturalist sich durch genaue und öfter wiederholte Beobachtungen überzeuge hätte, daß



der Keim im Weibchen zur Befruchtung präexistire; daß er strenge bewiesen habe, Partikeln, deren Existenz man nicht glaubte, weil man sie nicht wahrnimmt, existiren wirklich und üßerten wesentliche Functionen: welche Folgerungen könnte er mit Recht hieraus ziehen? Und welchen Gang müßte er nehmen, um das Geheimniß der Erzeugung aufzuklären? Seine erste Folgerung würde ohne Zweifel seyn, daß, wenn der Keim vor der Befruchtung existire, er nicht durch diese erst hervorgerufen werde, oder, was hiermit einerley ist, daß er nicht eingezogen werde. Gleichwohl ist durch Erfahrung entschieden, daß der Keim in einem weiblichen Vogel sich als entwickelt ohne die Mitwirkung des Männchens. Es muß also etwas in dem Keime seyn, welches ihn hindert, sich aus sich selbst zu entwickeln, und in der befruchtenden Feuchtigkeit des Männchens muß etwas seyn, was diese Entwicklung befördert.

Aber was heißt, sich entwickeln? Es heißt Wachsen in jedem Sinne; mehr Masse und Umfang gewinnen. Der Keim nimt also fremde Stoffe auf, die sich mit seiner Substanz vereinigen; er wird ernährt: denn wie könnte er mehr Masse und Umfang gewinnen; wenn gar kein fremder Stoff zu ihm hinzukäme? Die Ernährung z. B. in einem Vogel, setzt Circulation voraus, und diese wiederum die Thätigkeit des Herzens. Das Herz des Embryo schlägt also so unmittelbar nach der Befruchtung; es treibt in alle Partikeln desselben die Feuchtigkeit, die zu seiner Nahrung und zur Entwicklung dieser dient. Man kann in jedem Eie das Klopfen des Herzens im Ruckeln und dem ersten Tage der Incubation sehen, und man hat Beispiele, daß es noch früher angefangen hat. Das Herz des Embryo hatte folglich vor der Befruchtung

Fruchtung noch nicht den zur Entwicklung nöthigen Grad der Kraft; dieser muß ihm erst durch die Befruchtung mitgetheilt seyn. Was bringt aber zuerst das Schlagen des Herzens im Embryo hervor?

Jede Muskelfaser zieht sich zusammen, sobald sie von irgend einem Körper berührt wird, es mag ein fester oder ein flüssiger seyn; und die Zusammenziehung hört auf, wenn die Berührung aufhört. Dies hat man Irritabilität genannt. Die Natur dieser geordneten Kraft läßt sich nicht weiter erklären; man nimmt sie an, wie der Newtonianer die Anziehungskraft annimmt, als ein gewisses Factum, dessen Ursache uns immerhin unbekant bleiben kann, ohne daß wir darum uns in den Folgerungen daraus irren. Das Herz ist ein Muskel, und zwar einer der reizbarsten Muskeln. Es fährt fort, sich noch einige Zeit zu bewegen, nachdem es von der Brust getrennt ist. Aber diese Bewegungen, welche man willkürlich nennen könnte, hören in dem Momente auf, daß in der Herzhöhle kein Blut mehr ist. Sie zeigen sich wieder, sobald man auf's neue Blut, Wasser oder bloß Luft in die Höle läßt. Scharfe Feuchtigkeiten erwecken sie noch mehr. Die Ursache der Bewegungen des Herzens ist also die Irritabilität desselben. Wenn nun der Keim im Weibchen sich nicht entwickelt ohne die Hülfe der Befruchtung; geschieht dies nicht deswegen, weil das Herz noch nicht Kraft genug hat, um durch seine Impulsion den Widerstand der festen Hülle zu überwinden. Die befruchtende Feuchtigkeit ist demnach eine Art von Reizmittel.

Bonnet fährt in seinen Folgerungen aus Beobachtungen weiter fort. Das Stimmorgan des Esels ist ein sehr zusammengefügtes Werkzeug; es enthält

**Thelle von einer äußerst merkwürdigen Structur.** Das Stimorgan des Pferdes ist verschieden davon, und viel einfacher. Der Maulfessel, der aus der Begattung des Esels mit der Stute erzeugt wird, hat ohngefähr das Stimorgan seines Vaters. Wenn der Keim hier dem Weibchen angehört, so war es ein Pferd, und nicht ein Maulthier oder ein Esel, das in Miniatur im Eyerstocke der Stute entworfen war. Ueber die Existenz der Eier in den lebendige Junge gebährenden Weibchen zu chicaniren, würde zu nichts dienen; man hat einen sehr gut angezeigten Fetus im Eyerstocke bemerkt, und es giebt lebendige Junge gebärende Thiere, die zu gewissen Zeiten ihrer Eier sich entledigen.

Die befruchtende Feuchtigkeit muß also auch auf das Innere des Keimes wirken, weil sie einige innere Theile desselben auf eine besondere Weise modificirt. Sie modificirt auch die äußern Theile, wovon die Ohren, der Rücken, und der Schweif des Maulthiers evidente Proben sind. Aber wenn der Keim vor der Befruchtung existirt, und nicht eingezeugt ist; wenn Partikeln wirklich vorhanden sind, die überhaupt nicht existiren zu können schienen: ist es denn nicht sehr wahrscheinlich, daß auch das Stimorgan des Maulthiers nicht eingezeugt sey? Das Stimorgan des Keimes ist folglich nur durch die Befruchtung des Vaters modificirt, und so geht es auch mit den übrigen äußern Gliedmaßen.

Die befruchtende Feuchtigkeit kann inzwischen die innern Theile des Keimes nicht modificiren, ohne in den Keim einzudringen. Man muß also annehmen, daß sie denselben durchdringe, ob wir gleich nicht begreifen, wie? Sie muß sich sogar mit den Theilen

ten vereinigen, welche sie modificirt; denn diese Theile werden ernährt, wachsen und entwickeln sich in einer mehr oder minder directen Beziehung zum Männchen, und dieses hat nur die befruchtende Feuchtigkeits dazu hergegeben. Die letztere muß also auch geheime Beziehungen und Verbindungen mit verschiedenen Theilen des Männchens haben, weil sie das Gepräge derselben den correspondirenden Theilen des Keims ausdrückt, welche sie befruchtet. Um dies aber zu vermögen, darf sie nicht bloß eine reizende, sie muß auch eine ernährende Feuchtigkeits seyn, und dadurch zur Entwicklung und Vergrößerung der Theile des Keims beitragen. Diese nährnde Kraft des männlichen Samens offenbart sich auch deutlich genug durch die traurigen Folgen, welche die Erschöpfung nach sich zieht.

Jede nährnde Feuchtigkeits muß ferner zu dem dormaligen Zustande der Theile im angemessenen Verhältnisse stehen, welche durch sie ernährt werden sollen. Sind diese Theile von außerordentlicher Feinheit und Zartheit; so muß auch jene äußerst subtil, äußerst für den Zweck zubereitet (elaborée) seyn. Bringt sie große Veränderungen in den Theilen hervor, so kann man mit aller Sicherheit schließen, daß sie mit einer besondern Wirksamkeit und Thätigkeit versehen ist; und da jeder Theil seine eigenthümliche Structur besitzt, die unstreitig aus der Natur seiner Elemente und der Verbindung derselben entspringt, so muß sie auch diesen Elementen analoge Grundstoffe enthalten; denn nichts scheint mehr die Vereinigung elementarischer Partikeln zu begünstigen, als ihre Verwandtschaft. Ein Tropfen Wasser vereinigt sich leicht mit einem andern; anstatt daß ein Tropfen Wasser und ein Tropfen Del sich gegenseitig abstoßen.

Wahrscheinlich dringt die sehr feine, sehr zusammen, sehr thätige befruchtende Feuchtigkeit zum des weiblichen Keimes, weil sie die Irritation und mithin auch die Impulsivkraft des Hens mehr. Was für Determinationen im Endamentlich im Herzen desselben, auf diese Art, ist uns unbekant; wir können überhaupt Factum durch Schlüsse entdecken, ohne die Weise desselben mittelst der Anschauung zu n.

Bonnet setzt nun seine Gründe für die Präexistenz organisirter Keime, so wie diejenigen, welche anderen Hypothesen über das Princip der Organisation widerstreiten, umständlicher aus einander. Er nimt hierbey den Grundsatz zu Hülfe, daß das, was nicht zu existiren scheint, doch wirklich existiren kann, und erwähnt Beispiele aus der Naturgeschichte, wo sich thierische Keime zu vollendeten Thieren entwickeln, so daß also in jenen das organisirte Ganze, wiewohl im Kleinen und unsichtbar, schon enthalten gewesen seyn muß.

Der Schöpfer der Natur hat freylich in seine Producte eine unendliche Mannichfaltigkeit gelegt; und diese scheint mehr oder weniger der analogischen Methode der Erzeugung der Organisation, nemlich der Entwicklung präformirter Keime zu widerstreiten. Bey aller Verschiedenheit indessen, die sich in Ansehung der Structur, z. B. zwischen dem Regenwurme und dem Huhne findet, pflanzt sich doch jener auf dieselbe Art fort, wie dieses, durch Eyer. Auch die Pflanze, die noch weiter vom Huhne in der Structur sich entfernt, als der Regenwurm, erzeugt ihres Gleichen durch Körner, die nichts anders, als eine Art Eyer,

Eyer, sind, in denen sich die Theile der künftigen Pflanze schon in Miniatur befinden. Ungeachtet der unendlichen Verschiedenheit der Producte der Natur giebt es also doch unter ihnen eine gewisse Analogie. Vom Menschen bis zum Regenwurme, und von diesem bis zum Moose vervielfältigen sich alle Producte, die wir kennen, durch kleine lebendige Keime, oder durch Eyer. Selbst die Thiere, welche lebendige Junge gebähren, haben Eyer; nur daß die Jungen schon im Mutterleibe daraus hervorkriechen.

Wenn die organisirten Körper nicht präformirt sind, so müssen sie sich täglich bilden nach Gesetzen einer besonderen Mechanik. Aber man sage doch, welche Mechanik wohl die Bildung eines Gehirns, eines Herzens, einer Lunge, und so vieler anderer Organe, bewirken sollte? Die Schwierigkeit besteht nicht bloß darin, dies oder jenes Organ, das an sich selbst aus so viel verschiedenen Stücken zusammengesetzt ist, sich mechanisch bilden zu lassen; sie ist hauptsächlich diese: wieferne sich aus bloß mechanischen Gesetzen ein Grund von der Menge der mannichfaltigen Beziehungen angeben lasse, welche die organischen Theile so innig mit einander verknüpfen, und durch welche sie alle zu einem gemeinschaftlichen Zwecke zusammenstimmen, um die Einheit hervorzubringen, die wir ein Thier nennen, ein organisches Ganzes, welches lebt, wächst, empfindet, sich bewegt, sich erhält, und sich fortpflanzt. Man muß hierbei darauf achten, daß das Gehirn das Herz voraussetze, und dieses wiederum das Gehirn. Beide setzen abermals Nerven, Schlagadern und Blutadern voraus. Sofern sich das Thier ernährt, erfordern die Organe der Circulation auch die der Ernährung. Und aus  
ferdem

ferdem müssen auch Organe der Empfindung, der Bewegung, der Fortpflanzung hinzukommen, die sich alle gegenseitig voraussetzen. Es zeigt sich hier die Unmöglichkeit jeder mechanischen Auflösung des Problems. Vielmehr scheint alles zu beweisen, daß jedes organische Ding seiner Grundanlage nach auf einmal gebildet sey, und sich nur in Ansehung des Umfangs von Zeit zu Zeit entwickle. Warum soll man sich foltern, mechanische Auflösungen zu suchen, die doch nicht genugsam sind, da es sehr entscheidende Thatsachen giebt, die uns, wie an einem sichern Zeitsfaden zu dem Glauben an die Präexistenz organischer Keime leiten? Was für Mittel der Schöpfer gewählt haben mag, um die Existenz so viel verschiedener organischer Ganzen zu bewirken, darüber dürfen wir uns kein Urtheil anmaßen. Bey der gegenwärtigen Beschaffenheit unserer Naturkunde, vermögen wir nicht auf eine vernunftmäßige Art die Bildung eines Thiers, und selbst des kleinsten Organs, mechanisch zu erklären. Es scheint also, schloß Bonnet, der gesunden Philosophie und der Erfahrung, angemessener zu seyn, als wahrscheinlich anzunehmen, daß die organischen Körper gleich vom Anfange präexistirten.

Er sucht dies noch weiter durch Beispiele aus der Naturgeschichte zu erläutern und zu bestätigen. Anstatt daß in den großen Thieren und in vielen Schalthieren und Insecten der Eyerstock sich an einem besondern Orte befindet, ist er über den ganzen Körper des Regenwurms, mehrerer Würmer im süßen Wasser, der Polypen u. a. vertheilt. Man kann daher die Körper dieser letzten Art von Thieren als Eyerstöcke überhaupt betrachten. Wenn man einen Regenwurm oder Polypen in Stücke schneidet, bilden sich neue Regenwürmer.

würmer und Polypen aus den Eiern; hier müssen also gewisse Nahrungssäfte die einzelnen Keime entwickeln, die vorher zur Ernährung des ganzen Körpers bestimmt waren. Daraus läßt die Entwicklung der Keime in den Theilen des zerschnittenen Polypen, und aus dieser Entwicklung die Regeneration sich erklären.

Inzwischen machte doch Bonnet bey seiner Hypothese eine Bedingung. Man müsse sich nicht einbilden, sagt er, daß alle Theile eines organisirten Körpers im Kleinen genau das seyen, was sie in dem entwickelten Ganzen im Großen zu seyn scheinen. So haben in einem Huhn alle Theile, sowohl die äußern als die innern, im Keime solche Formen, Proportionen, Consistenz, und Verbindung, welche von denen, die sie in der Folge bekommen, wesentlich verschieden sind, und welche die natürlichen Folgen der befruchtenden Feuchtigkeits und der Entwicklung sind. Unter dem Worte Keim (germe) wird übrigens hier jede Präformation verstanden, die durch sich selbst fähig ist, die Existenz einer Pflanze oder eines Thiers zu bestimmen. Die Knöspchen oder Pünctchen, welche die jungen Armpolypen hervorbringen, sind an sich selbst noch nicht Polypen in Miniatur unter der Haut des Mutterpolypen verborgen; aber es giebt in der Haut des Mutterpolypen gewisse Theilchen, die so präorganisirt sind, daß aus ihrer Entwicklung ein kleiner Polyp entstehen kann.

Wenn es nun aber wahrscheinlich ist, daß die organisirten Körper vom Anbeginne an präexistirten; so ist es auch wahrscheinlich, daß das sie beseelende Princip vom Anbeginne an präexistirte. Bonnet entscheidet nicht über die Existenz der Thierseelen; aber er hält



noch der Analogie für wahrscheinlich. Der scheint ihm unbezweifelbare Zeichen von Empfindung zu geben, und ein organisirtes Wesen, das Nahrung verzehrt, das sie gleichsam mit einer Nahrung und zur Nahrung zubereitet, ist keine Pflanze und Gehirn, oder was die Stelle desselben im Thiere vertreten mag, kann an und für sich nichts empfinden, wie es überhaupt die Materie nicht kann; was B. noch gründlicher als seine Vorgänger erwiesen zu haben glaubt; es muß also in dem Polypen eine Seele geben, weil er empfinden kann. Ein Automaton kann freylich alle Zeichen der Empfindung ausführen, ohne wirklich zu empfinden; aber wie viele Operationen würde man mechanisch nur gezwungen erklären können? Ein Menge Thiere haben außerdem Sinne, die den unsrigen ähnlich sind, und ihnen folglich auch zu demselben Zwecke von der Natur gegeben seyn müssen. Niemand wird doch zugeben, daß der Mensch ein bloßes Automaton sey. Sobald es nun wahrscheinlich ist, daß gewisse Thiere eine Seele haben; so müssen auch alle eine haben, und diese muß notwendig immateriell und untheilbar seyn. Die Seele des Polypen wird also auch untheilbar seyn. Man theilt folglich diese Seele nicht, indem man den Polypen theilt; aber man giebt gewissen Keimen Selbstthätigkeit, sich zu entwickeln, und die Seele, welche ursprünglich in jenen Keimen wohnt, wird anfangen, Empfindungen zu bekommen, die auf die Erhaltung des Individuum's sich beziehen. Es werden sich eben so viel neue Personen, neue Ich's bilden, wie sich neue individuelle Ganze entwickeln. Die Frage, ob der Polyp ein Gehirn oder Nerven habe, wie die größern Thiere? verbiethet Bonnet. Er giebt zu, daß er diese nicht habe. Aber der Polyp hat Organe der

der Empfindung, wie sie seinem Natur angemessen sind, und davon ist hier allein die Rede. Die Phänomene seiner Reproduktion thun der Lehre von der Immortalität der Seele gar keinen Eintrag.

Wolner giebt der Hypothese von der Ekel

- den. Aber unser Unwissenheit über die Art, wie eine Sache entsteht, macht eine Hypothese darüber noch nicht wahrscheinlich. Durch wie mancherley Mittel  
fönu

Können sich nicht unsichtbare Samen jener Insekten in das Innere des Körpers einschleichen? Die Analogie der Erfahrung bestätigt dies. Oft war der wahre Ursprung von Dingen geheim, und ward doch endlich entdeckt. Hätten auch jene Würmer nicht einen so regelmäßigen Ursprung, wie so viele andre Insekten; verdankten sie ihn nicht Eltern, oder kleinen lebendigen Keimen, oder irgend andern Ursachen dieser Art; so würde man sagen müssen, daß sie aus der Vereinigung gewisser molecules par apposition entstanden wären, wodurch sich ein organisches Ganzes bildete, das lebt, sich bewegt, und fortpflanzt. So einfach man aber die Organisation jener Würmer annehmen mag; so unvollkommen sie überhaupt in Vergleichung mit andern Thieren seyn mögen; so werden sie doch nichts desto weniger Thiere seyn; und wer von einem Thiere redet, redet von einem organisirten Ganzen, aus einer regelmäßigen Verbindung sehr verschiedener, nämlich organisirter, und zu einem gemeinschaftlichen Zwecke zusammenstimmender Theile gebildet. Wie könnte jedoch die bloße Vereinigung gewisser molecules par apposition unter den Theilen jene zahlreichen und mannichfaltigen Beziehungen bewirken, aus denen ein Thier hervorgeht?

Um die Misgeburten zu erklären ist Bonnet nicht abgeneigt, präformirte Keime derselben (des germes originairement monstrueux) anzunehmen, wiewohl er sie doch nicht ausdrücklich behauptet, weil es ihm noch an entscheidenden Erfahrungsgründen fehle, und sie auch von accidentellen Ursachen herrühren können.

Nach dieser Digression über Bonnet's Hypothesen von den Principien der organisirten Körper, nämlich der thierischen Organisation, kehre ich zu

zu seiner psychologischen Theorie zurück, um noch ein-  
 iger seiner interessantesten Folgerungen aus derselben  
 zu erwähnen. Dabin gehört zuvörderst seine mechanis-  
 sche Erklärung der Ideenverbindung. Alle Ideen  
 entspringen aus den Sinnen; das Gedächtniß ist un-  
 trennbar mit dem Gehirn verbunden; die Erinne-  
 rung hängt ab von den Determinationen, welche der  
 Eindruck der Objecte den Fibern des Gehirns mittheilt,  
 und die an diesen haften; jede Idee hat im Gehirn  
 eine gewisse für sie geeignete Faser, deren Spiel auch  
 die mit ihr verknüpfte Idee im Bewußtseyn wieder  
 hervorruft. Jeannet hat das Wort Ostracismus  
 behalten, er erinnert sich, daß es eine Verbannung  
 eines Bürgers aus Athen auf zehn Jahre bezeichne,  
 und daß diese gemeiniglich die angesehensten Bürger  
 betraf. Das Bündel Fibern im Gehirn, das dem  
 Worte Ostracismus angeeignet war, hat also die De-  
 terminationen behalten, welche die Lesung jenes Wör-  
 tes ihm mittheilt. Mit der Erinnerung an das Wort  
 muß auch die Erinnerung an die Idee erwachen, weil  
 sonst das Wort ohne Bedeutung seyn würde. Mit  
 der Idee der Verbannung hängen noch mehr andere  
 Ideen zusammen, z. B. von Zeit, von Kummer  
 über das Exil. Auch diese haften an gewissen Fi-  
 bren, und so wie die erste Faser, mit welcher die Idee  
 des Ostracismus verknüpft ist, erschüttert wird, theilt  
 sie die Erschütterung den übrigen Fibern mit, so daß  
 auch die mit diesen verknüpften Ideen erweckt werden.

Aber warum erinnern wir uns bey einem Worte  
 nicht immer derselben Ideen; sondern zuweilen auch  
 anderer, und einiher nicht? Dies hängt von der zu-  
 fälligen Verbindung der Fibern und ihrem Zustande  
 im Gehirn ab, die sich in jeder Zeit und unter allen

Umständen nicht gleich sind. Juan Maynals seinen Vorpostese berief sich Bonnet auch darauf, daß eine Sensation nicht bloß eine andere von derselben Art erweckt. Ein Ton z. B. erinnert an einen andern Ton, eine Farbe an eine andere Farbe; hingegen bemerken wir auch, daß ein Ton uns an eine Farbe erinnert. Der Ton hängt an Fibern des Gehörs; die Farbe an Fibern des Gesichts; die Fibern des Gehörs und Gesichts müssen also mit einander in Communication stehen. Dasselbe Reasonnement läßt sich auch auf die übrigen Sinne anwenden, und so folgt, daß unter allen Fibern des Gehirns eine Gemeinschaft Statt findet. Wenn wir uns also bey dem Worte *Factum* nicht der Wörter und Ideen *Marschel*, *Stimmen*, *Athenenser*, erinnern, so wären die Verbindungen der Fibern dieser Ideen mit jenem Worte erloschen, und darin liegt der Grund des Mangels der Erinnerung. Bey der Mannichfaltigkeit der Ideenverbindung erscheint hier die Structur des Gehirns und die Thätigkeit desselben als sehr bewundernswürdig.

Da das Gehirn überhaupt das Organ der Thätigkeiten der Seele ist, so muß auch der Sitz derselben irgend ein Theil des Gehirns seyn, welcher die Eindrücke aller Sinne vereinigt, und mittelst dessen die Seele auf alle übrige Theile des Körpers wirkt oder zu wirken scheint. Die Einwirkung der Objecte ist nicht bloß auf die äußern Sinne beschränkt; sondern sie erstreckt sich auch auf die Nerven, welche ihre verschiedenen Impressionen in's Gehirn fortpflanzen. Diejenigen, welche nach dem Verluste der Hand doch noch ihre Finger empfinden, beweisen zur Genüge, daß der Sitz der Empfindung nicht da, wo es zu sein schien.

Siehen. Die Seele also empfindet nicht ihre Finger an den Fingern selbst; sie ist in den Fingern eben so wenig, wie sie in den äußern Sinnen ist. Ueber den innern Bau des Gehirns sind wir sehr wenig unterrichtet; wir bemerken, daß die Nerven aller Sinne in demselben zusammenlaufen; aber indem wir ihren Lauf verfolgen wollen, entweichen sie uns, und wir werden auf Vermuthungen beschränkt. Auf eine genaue Angabe des Theils des Gehirns, welcher den Sitz der Seele ausmacht, müssen wir demnach Verzicht thun. Bonnet führt mehrere Meinungen der berühmtesten Anatomen an, ohne sich für eine zu entscheiden. So wenig inzwischen das ganze Auge der Sitz des Gesichtes ist; so wenig kann das ganze Gehirn der Sitz der Seele seyn. Am wahrscheinlichsten ist dem B. die Meinung Lorry's, daß das verlängerte Hirnmark der Sitz der Seele sey. Man mag indessen annehmen welchen Theil des Gehirns man will zum nächsten und unmittelbaren Organe der Seele; so kann dieser Theil der innere Sinn genannt werden. Er ist der Inbegriff aller Sinne, weil er sie alle mit einander vereinigt. Alle Nerven müssen sich auch in diesen innern Sinn verlieren. Er ist daher die Neurologie in Miniatur.

Die Wörter sind Zeichen unserer Ideen, und die Ideen haften an gewissen Determinationen der Gehirnsfibern, die wiederum Zeichen der geistigen Ideen sind. Man kann also in dem Sitze der Seele ein doppeltes repräsentatives System der Zeichen der Ideen annehmen.

Auch mit der Moral hat Bonnet seine Theorien von der Ideenassociation in Verknüpfung gebracht. Die Moral hat zum Zwecke, das Bewußtsein zu erheben

starkste Motive zu gewähren; und ihn stets zum wahren Guten hinzulenken. Diese Motive sind immer Ideen, welche die Moral dem Verstande darbietet, und diese Ideen haben immer ihren Sitz in gewissen Fibern des Gehirns. Die Moral macht also die beste Wahl unter diesen Ideen, sie verbindet und verkettet sie in der directesten Beziehung zu ihrem Zwecke. Je mehr die Eindrücke auf die den moralischen Ideen angeeigneten Fibern Kraft haben, je dauerhafter und harmonischer sie sind, desto mehr Einfluß hat auch das Spiel dieser Fibern auf die Seele. Ein allgemeiner Begriff faßt eine Menge besondrer unter sich. Der allgemeine Begriff muß also im Gehirne an ein Hauptbündel (*faisceau principal*) geheftet seyn, welches einer Menge kleiner Bündel und Fibern correspondirt, welche jener auf einmal oder fast auf einmal erschüttert. Es sind gleichsam eben so viel kleine Kräfte, die sich vereinigen, um einen allgemeinen Effect hervorzubringen, und das moralische Resultat dieses physischen Effects ist eine gewisse Determination des Willens.

Der Gegenstand einer Leidenschaft würde nicht eine so große Gewalt haben, wenn er allein wirkte; aber er ist mit einer Menge anderer Gegenstände verkettet, deren Ideen er erweckt, und von der Auferweckung dieser associirten Ideen bekommt er seine vornehmste Stärke. Das Gold ist z. B. der unmittelbare Gegenstand der Leidenschaft des Geizigen; aber der Geizige häufl nur Gold, des Vergnügens wegen, es aufgehäuft zu haben. Das Metall repräsentirt ihm den Werth der Güter, von welchem es ein Zeichen ist. Gegenwärtig genießt er diesen Werth nicht; aber er nimm sich immer vor, ihn zu genießen, und genießt ihn in der Idee.

**Idee.** Er macht von seinem Golde in der Einbildung mannichfaltigen Gebrauch, nach seinem Geschmacke und seiner Eitelkeit. Besonders vergift er nicht, sich im Zeihen mit denen zu vergleichen, die keinen Reichtum besitzen. Dadurch entsteht in seiner Seele die Vorstellung einer gewissen Unabhängigkeit, und des Superiorität, die ihm um so mehr schmeichelt, je weniger sein Aeußeres dergleichen ausdrückt. Die Idee des Goldes haftet also im Gehirne des Geizigen an einem Hauptbündel von Fibern, und dieses Bündel ist wieder mit einer Menge anderer verknüpft, die zugleich erschüttert werden, sobald jenes erschüttert wird. An den associirten Fibernbündeln haften z. B. die Ideen von Häusern, Equipagen, Würden, vom Credit u. dgl., und wie viel untergeordnete Fibernbündel hängen wiederum allein mit der Idee Credit zusammen. Könnte die Moral statt der Idee des Goldes die Idee der Freigebigkeit und Wohlthätigkeit zur herrschenden machen; könnte sie an die letztere lebhaftes Ideen des Vergnügens knüpfen, das die Wohlthätigkeit gewährt; könnte sie so die Reihe der verketteneten Ideen bis zur Idee des Hauptzwecks der Glückseligkeit führen; so würde sie den Geizigen in einen freigebigen oder wohlthätigen Menschen verwandeln. Diejenige Fähigkeit, welche die Ideen, oder die Bilder der Gegenstände, behält und verbindet, die sie aus ihrem eigenen innern Vorrathe reproducirt, ordnet, verbindet, modificirt, trägt den Namen der Einbildungskraft. Es ist einleuchtend, daß diese Fähigkeit über Alles im menschlichen Leben entscheidet. Das große Geheimniß der Moral dürfte also darin bestehen, sich geschickt der Einbildungskraft selbst zu bedienen, um den Willen desto sicherer zu dem wahren Guten zu richten.



Auch über den Zustand der lebenden Wesen und nach dem gegenwärtigen hat Bonnet philosophirt, und dies macht den Inhalt seines Werks unter dem Titel: Palingenese aus. Da er nicht bloß dem Menschen, sondern auch allen Thieren ohne Unterschied eine Seele beilegt; so konnte er die Frage nicht umgehen: inwiefern die Seelen der Thiere belebt sind, und wie ihre Existenz nach dem Tode der Körper seyn werde? — Man hat oft die Unsterblichkeit der Thierseelen geleugnet, weil es schien, daß die Behauptung derselben sich nicht mit der Lehre vom Verfall der menschlichen Seelen vertrüge, welches nicht, so wie sie durch die positive Religion bestimmt wird. Bonnet verlangt, daß man hier die positive Religion gar nicht einmischen solle, da sie der Speculation über diesen Punkt ganz freien Spielraum läßt; und so scheint es ihm nicht unglaublich, daß auch den Thieren ein künftiger Zustand nach dem gegenwärtigen Leben bevorstehe. Zwischen der Organisation der größten Thiere und der menschlichen ist die größte und auffallendste Aehnlichkeit. Warum sollte sich aber diese Aehnlichkeit gerade nur auf das eine beschränken, was wir kennen? Bevor es eine vergleihende Anatomie gab, kannte man viele Theile und Eigenschaften nicht, welche Menschen und Thieren gemein sind; und sie waren es doch wirklich. Unter diesen Aehnlichkeiten könnten sich also auch wohl solche finden, die auf einen künftigen Zustand der Menschen und Thiere Beziehung hätten.

Man darf doch wohl annehmen, daß der wahre Sitz der Seele bey dem Thiere ungefähr dieselbe Beschaffenheit habe, wie der Sitz der menschlichen, und mit dieser einzigen Voraussetzung ist das physische

Zun.

Grundantrieb zur Hypothese eines künftigen Zustandes der Sphäre gegeben. Jener kleine organische Körper, welchen die Seele einnimmt, ist unpertorbirt, und es wird die Persönlichkeit des Thiers erhalten, während der gröbere zerföhrbare Körper desselben aufgelöst wird. Eben dieser kleine organische Körper kann eine Menge Organe in sich begreifen, die nicht bestimmt waren, sich im gegenwärtigen Zustande auf unserm Globus zu entwickeln; die sich aber wohl einmal entwickeln können; sobald dieser die Revolution erfahren haben wird; wozu er bestimmt zu seyn scheint. Der Urheber des Thiers schafft eben so im Kleinen, wie im Großen; oder vielmehr der Unterschied des Großen und Kleinen ist nichts für ihn. Unser Erbe scheint schon manche Revolutionen erlitten zu haben, die noch den folgenden vorübergehen, welche Moses als die Schöpfungsgeschichte erzählt, und von denen vielleicht die Bewohner der benachbarten Weltkörper Anzei- gen haben. Es können auch die neue Revolutionen vorherzusehen werden, die für uns in den Tiefen der Zukunft verborgen sind.

Nichtes beweist mehr das Daseyn einer höchsten  
Zuschätzung, als jene so zahlreichen, mannichfaltigen  
und unzerstörlichen Beziehungen, wodurch alle Theile  
der Erde so innig mit einander verbunden sind, daß  
sie zusammen nur Eine große Maschine ausmachen;  
wobei diese Maschine ist doch selbst nichts weiter als  
ein kleines Rad in der unermesslichen Maschine des  
Universum's. Vermöge dieser Beziehungen, welche  
alle Produkte unserer Erde mit einander und mit der  
Erde selbst verbinden, hat man Ursache zu glauben,  
daß auch das organische System, auf welches alle an-  
dere Systeme, wie auf ihren Grund, sich beziehen,

unvergleichlich gewisse Verhältnisse berechnet sey. Der kleine organische Körper demnach, welcher als der Sitz der Thierseele angenommen wird, kann vom Anfang nie der gegenwärtigen Schöpfung zum Voraus in einer bestimmten Beziehung zu der neuen Revolution angewandt seyn, welche unsere Erde erfahren soll.

Man kann sagen, daß dieser organische Körper aus einem ätherischen Stoffe gebildet sey, welcher nicht durch Feuer zerstört werden könne. Eben die verschiedenen Verwandlungen, welche die gröbere ätherische Hülle desselben durchgeht, bevor sie zu dem Punkte der Vollendung kommt, den sie in dem gegenwärtigen Leben erreicht; gehören auch die Vorläufer für ähnliche Verwandlungen in einem künftigen Zustande. Gegenwärtig hängt die Vollkommenheit eines Thiers von der Zahl und Schärfe seiner Sinne ab. Je größer die Zahl der Sinne und die Feinheit derselben ist, desto mehr ist es Thier. Durch die Sinne kommt das Thier, wie der Mensch, mit der Materie in Verbindung; durch jene erhält es sich, pflanzt es sich fort, und genießt sein volles Daseyn. Nach der Zahl der Sinne richtet sich die Zahl der Qualitäten, die für ein Thier empfindbar sind; nach der Feinheit der Sinne richtet sich die Lebhaftigkeit, Vollständigkeit und Dauer der Eindrücke. Die Gottheit kann in dem kleinen organischen Körper, den Sitz der Seele, noch andere Sinne, und diesen entsprechende andere weitige Gliedmaßen gelegt haben, die für einen künftigen Zustand unserer Erde paßten, und sich erst in diesem entwickeln. Niemand kann leugnen, daß das Thier ein perfectibles Wesen ist, und daß der Grad der Perfectibilität in's Unendliche steigen kann. Man gebe einem Thiere, das nur einen Sinn hat, die

Abbr

übrigen Sinne, und die denselben angemessenen Maaßen; wie sehr wird es an Vollkommenheit gewinnen! Es giebt gar keine philosophische Gründe, die uns nöthigen, zu glauben, daß der Tod auch das Ende der Dauer des Thiers sey. Warum sollte ein perfectibles Wesen für immer vernichtet werden, da es doch ein Princip der Perfectibilität in sich hat, dessen Grenzen unbestimmbar sind? Unabhängig von dem kleinen organischen Körper betrachtet, welcher der Sitz der Seele seyn soll, ist diese Seele selbst, die wir doch den Thieren beilegen, durch ihre Immaterialität von aller Einwirkung der Ursachen frey, welche die Zersetzung des größern Körpers nach sich ziehen. Zur Vernichtung desselben müßte der positive Wille des Schöpfers erforderlich; wir haben aber in der unersprechlichen Güte desselben nur Motive, daß Er die Seelen erhalten werde.

Hofen inzwischen jede Seele eines organisirten Körpers bedarf, um ihre Functionen fortzusetzen, sind wir dennoch wahrscheinlicher, daß dieser Körper schon im Kleinen in dem Thiere existirt, als daß ihn Gott von neuem jedesmal schaffen werde. Er nimmt hier seine Einschachtelungshypothese zu Hülfe. In einem künftigen Zustande werden die Thiere nicht dieselbe Form, denselben Bau, dieselben Theile, dieselbe Größe haben, welche wir ihr an ihnen wahrnehmen. Sie werden alsdenn von ihrer dermaligen Beschaffenheit eben so verschieden seyn, als der künftige Zustand unserer Erde von dem dermaligen verschieden seyn wird. Wäre es uns vergönnt, in jenes neue Schauspiel von Metamorphosen einen Blick zu thun; wie würden seine der Thierarten wieder erkennen, mit denen wir ihr am geringsten sind. Wir würden

eine ganz neue Welt entdecken, wovon wir uns gar keine Vorstellung zu machen vermögen. Der neue Körper, welchen die Thiere im künftigen Zustande annehmen werden, wird ohne Zweifel die Reparationen nicht bedürfen, die der gegenwärtige nöthig hat. Sein Mechanismus wird über denjenigen noch weit erhaben seyn, welchen wir schon ihr so sehr bewundern. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Thiere sich im künftigen Zustande begatten und fortpflanzen; aber wenn es geschehen sollte, so müssen die Principien der Fortpflanzung auch schon in dem kleinen irdischen Körper enthalten seyn. Es scheint jedoch, daß gewisse zu dieser Art von Unsterblichkeit bestimmte Wesen sich nicht mehr fortpflanzen dürfen, nachdem sie wirklich dazu gelangt sind. Die verschiedenen Arten der Fortpflanzung, die wir kennen, und die zu dem gegenwärtigen Zustande unserer Erde gehören, scheinen viel mehr zum Hauptzwecke zu haben, den Gattungen eine Unsterblichkeit zu verschaffen, deren die Individuen nicht theilhaft werden können.

Im  
gegenwärtigen  
Menschen  
fallen, o  
den. De  
größere

rischen aus, und daraus ist die Ueberlegenheit der Vernunft über den Instinct zu erklären. Selbst das höhere philosophische Talent einzelner Menschen setzt eine relativ vollkommnere Organisation ihres Gehirns voraus. Helvetius hat viel zu einseitig geurtheilt, wenn er die Vorzüge des Menschen vor den Thieren bloß auf den künstlichen Bau der äußern Organen jenes,

ne auch vielleicht die  
it der Thiere von den  
ien Eigenschaften wech  
re und geändert wor  
zeichnet sich durch die  
structur vor dem irdi

nes, z. B. die Finger und Zehen, gründet. Was aber in diesem Leben dem Geiste der Thiere an Wissenbarkeit abgeht, dazu kann die Anlage in dem ihnen anvertrauten Körper, dem Sitze der Seele, einhalten seyn; der ein sehr zusammengefügtes organisches System begreifen kann, demjenigen analog, welches der Mensch bewirkt seine Erhebung über alle Thiere verdankt.

Nicht nur die Sinne des Thiers, welche es bisher hatte, können vervollkommen werden; es kann auch neue Sinne, und mit denselben neue Principien des Lebens und der Thätigkeit empfangen. Die Metempsychose scheint dem Bonnet eine sehr unphilosophische Hypothese zu seyn. Und warum? Das Gesächsel hat seinen Sitz im Körper, und geht mit dem Körper verloren. Gänze eine bloße Wanderung der Thierseele aus einem Körper in den andern stanz so würde das Thier niemals eine Erinnerung an seinen vorherigen Zustand haben. Dies will jedoch Bonnet das Thieren im künftigen Zustande bezeugen. Denn die Verbindung, welche das unsterbliche Seelenorgan mit dem vergänglichem Körper verhält, sichert dem Thiere die Erhaltung seiner persönlichen Identität; die Erinnerung des vergangenen Zustandes wird diesen mit dem künftigen verknüpfen, und die Vergleichung beider wird ein Gefühl des Zuwachses an Glückseligkeit erzeugen, und zur Erhöhung dieser Glückseligkeit selbst beitragen. Auch ist die Metempsychose unverträglich mit der Präexistenz der Seelen in den organischen Körpern. Offenbar verwarf Bonnet die Metempsychose als eine unphilosophische Hypothese, um anderer noch unphilosophischer Hypothesen, von seiner eigenen Erfindung willend

Unter

... blühen im lebenden Wesen, vom Moose und dem Polypen bis zur Lärche und dem Menschen, bereitet eine bewundernswürdige Stufenfolge, die in dem Range der Stufenfolge der Stufenfolge ihren metaphysischen Grund hat. Eben diese Progression wird ohne Zweifel auch in dem künftigen Zustande unserer Erde statt haben; aber sie wird sich nach anderen Proportionen richten, die durch den Grad der Perfectibilität jeder Gattung bestimmt seyn werden. Der Mensch, alsdenn in einen andern Aufenthaltsort versetzt, der der höhern Zweckmäßigkeit seiner Fähigkeiten angemessen ist, wird dem Affen oder dem Elephanten den ersten Rang abzulassen, welchen es bisher unter den Thieren anser Planeten hatte. Von dieser allgemeinen Erhöhung der Thiere können sich alsdenn unter den Affen oder Elephanten Newtons und Leibnizs, unter den Bibern Perrault's und Baubon's finden. Die niederen Thiergattungen, wie die Auster, die Polypen, werden für die höheren in dieser neuen Stufenfolge seyn, was die Vögel und vierfüßigen Thiere dem Menschen in der gegenwärtigen sind. Vielleicht wird auch ein beständiges nur mehr oder weniger langsames Fortschreiten aller organischen Gattungen zu einer höhern Vollkommenheit seyn; so daß alle Stufen der letzten der Geschöpfe sich nach einer festen Regel immer verändern; oder die Veränderlichkeit jeder Stufe wird immer ihren Grund in der Veränderlichkeit derjenigen haben, welche unmittelbar vorher gegangen ist.

Nach seiner Entschachtelungshypothese suchte Bonnet durch die Palingenese eine neue Stufe zu verschaffen, die inzwischen eben so schwach und gebrechlich war, wie alle übrigen, deren er sich in der Abfolge bediente. Wenn alle organisierte Wesen ursprünglich

Nach reformirt wären, könnte man fragen, was wird denn aus den Milliarden von Keimen, die in dem gegenwärtigen Zustande unsrer Welt nicht zur Entwicklung kommen, und die gleichwohl mit einer unerschöpflichen Kunst organisiert sind, so daß ihnen nichts fehlt, um ihres vollen Daseyns zu genießen, als befruchtet zu, oder auch nur erhalten zu werden, nachdem sie einmal erzeugt waren? Bonnet antwortet: Jeder Keim schließt einen andern unvergänglichen Keim (*germe imperissable*) in sich, der sich erst in dem künftigen Zustande unsers Planeten entwickeln wird. Nichts geht in den unermesslichen Vorrathshäusern der Natur verloren; alles wird hier angewandt, und hat seine möglich beste Bestimmung.

Man könnte weiter fragen: Was wird aus dem unvergänglichen Keime, wenn das Thier stirbt und der gröbere Körper in Staub zerfällt? Auch auf diese Frage zu antworten, ist nicht schwer. Unzerstörbare Keime können in alle besondere Körper zerstreut werden, die uns umgeben. Sie können in diesem oder jenem Körper sich aufhalten bis zum Momente seiner Auflösung, hernach ohne die geringste Alteration in einen andern Körper übergehen, aus diesem in einen dritten u. w. Es läßt sich mit der größten Leichtigkeit begreifen, wie der Keim eines Elephanten anfangs in einem Pünctchen Erde wohnen, aus diesem in eine Frucht übergehen, dann in den Schenkel einer Elefantin u. w. Il ne faut pas, seht Bonnet hinzu, que l'Imagination, qui veut tout peindre et tout palper, entreprenne de juger des choses, qui sont uniquement du ressort de la Raison, et qui ne peuvent être apperçues, que par un oeil philosophique. Diese Keime tragen dem Einflusse aller Elemente und aller



aller Jahrhunderte, und gelangen endlich in den Zustand der Vollkommenheit, zu welchem sie durch diese Weisheit prädestinirt waren, die das Vergangene mit dem Gegenwärtigen, das Gegenwärtige mit dem Künftigen, das Künftige mit der Ewigkeit verbindet. Zwischen den Thieren, die nicht unter der gegenwärtigen Oekonomie unserer Welt gehoben seyn werden, und denen von derselben Gattung, welche darin gelebt haben, wird nur der Unterschied seyn; daß die ersten so zu sagen wie tabulae rasae in der künftigen Oekonomie werden gehoben werden. Da ihr Gehirn keine Eindrücke der äußern Objecte aufzunehmen können, so kann es auch der Seele keine Erinnerung an Gegenstände darstellen. Es kann seinen gegenwärtigen Zustand nicht mit einem vergangenen vergleichen, der gar nicht für dasselbe existirt haben wird. Es wird folglich auch nicht das Gefühl des Zuwachses von Glückseligkeit haben, das aus dieser Vergleichung entspringt. Aber jene tabula rasa wird sich bald in ein reiches Gemälde verwandeln, das eine Menge verschiedener Objecte mit Präcision darstellen wird. Kaum wird das Thier zum Leben gelangt seyn, so werden sich seine Sinne einer unendlichen Zahl von Eindrücken öffnen, deren Lebhaftigkeit und Mannichfaltigkeit unaufhörlich seine angenehmen Empfindungen erhöhen und vermehren, und alle seine Fähigkeiten in Wirksamkeit setzen wird.

Dannet wendet die Hypothese von der Palingenesie auch auf die Pflanzen an. Die Thiere haben mit den Pflanzen so viel gemeinschaftliche Züge, daß beide fast zu Einer Classe organisirter Wesen zu gehören scheinen. Es ist äußerst schwer, den Charakter genau zu bestimmen, der das Pflanzenreich von dem

den thierischen untersteht. In der Empfindung kann dieser Charakter nicht liegen; denn jene scheint auch den Pflanzen nicht schlechthin abgesprochen werden zu können. Zum mindesten ist die Empfindlichkeit, wenn möglich, und wenn sie das ist, so kann sie sich in einem andern Zustande noch wieder entwickeln und vervollkommen. Diese Entwicklung könnte schon bewirkt werden durch die größere Vervollkommenung der Organe, und durch die Hinzukunft neuer Organe. Has aber die Pflanze Empfindung, so hat sie auch eine Seele als Princip derselben; denn die Empfindung kann nicht eine Wirkung der bloßen Organisation seyn. Die Pflanze wäre also auch ein gemischtes Wesen, wie die Thiere und Menschen. Der Pflanze müßte auch Thätigkeit zukommen; denn mit dem Empfinden ist auch das Wahrnehmen des Angenehmen und Unangenehmen verbunden, und dieser Wahrnehmung müssen gewisse Handlungen entsprechen; die Pflanze muß nach dem Angenehmen streben, und das Unangenehme zu vermeiden suchen. So wie aber die Empfindlichkeit der Pflanze überhaupt sehr schwach ist, werden es auch ihre angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, und ihre diesen correspondirenden Thätigkeiten seyn.

Der Sitz der Seele in der Pflanze kann kein Gegenstand der Forschung seyn, da sich kein Mittel darbietet, ihn zu entdecken. Die Anatomie der Pflanzen ist noch höchst mangelhaft. Man kann leichter die äußeren Formen der Pflanzen und Thiere vergleichen, als die innere Structure beider; und das Innere der Pflanze läßt sich doch immer noch eher zergliedern und untersuchen, als das Innere der Thiere. Wenn also die Pflanze eine Seele hat, so kann man

Wir überhanpt sagen, daß der **Erst** dieser reellen und besondern Natur eines gemischten Wesens seyn muß. Wie aber auch dieser **Erst** beschaffen seyn möge, so muß einen unvergänglichen Keim enthalten, der das Wesen der Pflanze bewahrt, und dieses die Zerkünderung des sichtbaren Körpers überleben läßt, welcher gegenwärtig allein die Willbegierde der Organismen beschäftigt. Jener Keim kann denn wiederum, wie der un- vergängliche Keim des Thiers, die Elemente seiner Organe in sich fassen, wodurch in einem künftigen Zu- stande unserer Erde die Fähigkeiten der Pflanze weiter entwickelt und veredelt werden.

Auf was für eine Stufe der Animalität die Pflanze dadurch erhoben werden wird, läßt sich nicht be- stimmen; aber auf jeden Fall wird sie einen beträch- tlichen Zuwachs an Schönheit im organischen Reiche gewinnen. Die Pflanze ist inzwischen nach einem ganz andern Typus geformt, als der thierische Körper. Die Thiere machen organische Ganze verschiedener Theile aus, welche Theile aber nicht wieder Thiere sind, und jenes Ganze nicht wieder hervorbringen können. Ein Baum ist nur Ein Ganzes in einem metaphysi- schen Sinne. In der Wirklichkeit ist er aus eben so viel Bäumen und Bäumchen zusammengesetzt, als er Aeste und Zweige hat. Diese Zweige werden einer durch den andern ernährt; und hängen so mit dem Hauptbaume durch unendlich viele Communicationen zusammen. Jeder Zweig hat sein eigenthümliches Le- ben, und seine eigenthümlichen Organe; er ist selbst ein kleines individuelles Ganzes, das nicht oder we- niger verjüngt das große Ganze darstellt, von welchem es einen Theil ausmacht. Die Uebereinstimmung ist hier genauer, als man es sich vorstellen sollte. **Erst** nur

nur jeder Zweig, sondern sogar jedes Blatt, ist so sehr ein Baum im Kleinen, daß abgetrennt von dem großen Baume und mit gewisser Vorsicht in die Erde gepflanzt, der Theil durch sich selbst vegetirt, und neue Productionen hervorbringt. Denn die wesentlichen Lebensorgane sind in dem ganzen Körper der Pflanze vertheilt. Eben dieselben, welche der Stamm eines Baumes enthält, finden sich in allen Zweigen und Blättern des Baumes wieder. Der Baum ist also ein viel sonderbareres organisches Product, als man sich gewöhnlich vorstellt. Er ist ein Inbegriff organischer einander untergeordneter Producte, die auf's innigste mit einander verbunden sind, alle an einem gemeinschaftlichen Leben und Bedürfnisse Theil nehmen, und deren doch jedes sein eigenes Leben, Bedürfniß, und seine eigenen Functionen hat.

Ein Baum ist also gleichsam eine Art von organischer Societät, deren Individuen zum gemeinen Wohle derselben arbeiten, indem sie zugleich für ihr Privatwohl sorgen. Ist nun der Baum mit einem gewissen Grade von Empfindung begabt; so muß jedes kleine Baum, woraus er zusammengesetzt ist, denselben ebenfalls haben, wie er sein eigenthümliches Leben und Bedürfniß hat. Es wird demnach in jedem kleinen Baume einen Sitz der Empfindung geben, und dieser wird einen unergänglichen Keim in sich schließen, der bestimmt ist, das Wesen des Vegetals zu bewahren, und es einst unter einer neuen Form wiederherzustellen. Nun ist möglich, daß der künftige Zustand unsers Globus nicht wieder die Vereinigung mehrerer individueller Ganzen in einen organischen Inbegriff mit sich bringt, und daß jedes dieser Ganzen berufen ist, alsdenn besonders zu existiren, und

Functionen anderer Art, edler als die bisherigen, zu äußern. Da aber die Fähigkeit, sich von der Stelle zu bewegen (*facultas loco motiva*), gar sehr zur Vollkommenheit organisirter und empfindender Wesen gehört; so läßt sich vermuthen, daß die Pflanze ebenfalls in ihrem neuen Zustande sich von einem Orte zum andern ihren Trieben gemäß werde bewegen, und mit Hilfe ihrer neuen Organe sich auf eine Art äußern können, von der wir uns jetzt gar keine Vorstellung zu machen im Stande sind.

Die Untersuchung der Pflanzen und ihrer specifischen Verschiedenheit von den Thieren führt Bonnet auf die Polypen als eine Mittelgattung zwischen beiden. Zwischen der Thierpflanze (*arbre animal*) und der eigentlichen Pflanze (*arbre vegetal*) ist der wesentliche Unterschied, daß in der letztern die Zweige und Aeste niemals den Stamm verlassen; anstatt daß in der ersten die Zweige sich selbst von ihrem Stamme, (dem Mutterpolypen) trennen, besonders leben, und neue Vegetationen der ersteren ähnlich hervorbringen. Die Kunst kann den Polypen zu einer Hydr mit mehr Köpfen und Schwänzen machen, und wenn man diese abhaut, werden eben so viel vollkommne neue Polypen sich daraus bilden. In der Natur ereignet es sich nur zufällig bey dem Polypen, daß er sich selbst in mehr Stücke theilt. Aber es giebt zahlreiche Familien sehr kleiner Polypen, die Blumensträuße bilden, und sich von selbst in mehr Stücke theilen. Jede Polypenblume bildet sich aus, nimmt die Form einer Olive an, und theilt sich der Länge nach in zwey kleinere Oliven, die hernach Blumen entwickeln. Andere Arten sehr kleiner Polypen theilen sich noch auf eine andere Weise.

Wenn

Wenn sich nun schon nicht beweisen läßt, daß es den Pflanzen an aller Empfindung fehle; so läßt sich dies noch viel weniger von den Polypen beweisen. Alle sind sehr gefräßig, und der Modus, wie sie ihre Beute fangen und verzehren, kann nur wahren Thieren zukommen. Haben die Polypen Empfindungen, so haben sie eine Seele, und diese muß von der Entstehung jedes Polypen an in dem Keime wohnen, aus welchem der Körper des kleinen Thiers seinen Ursprung nimmt. Wo der Sitz der Polypenseele ist, läßt sich wiederum nicht bestimmen; aber die Seele muß doch alle die verschiedenen Eindrücke empfangen, die auf die verschiedenen Punkte des Körpers gemacht werden, mit welchem sie vereinigt ist. Wie könnte sie sonst für die Erhaltung ihres Körpers sorgen? Es muß also in dem Körper des Polypen ein Organ geben, das mit allen Theilen desselben in Verbindung steht, und mittelst dessen die Seele auf alle diese Theile einwirken kann. Wie auch der Ort und die Structur dieses Organs seyn mögen; so kann es ein anderes enthalten, welches sich als der wahre Sitz der Seele betrachten läßt, und das Werkzeug der künftigen Regeneration seyn wird, wodurch der Polyp zu dem Grade der Vollkommenheit sich erhebt, der bei dem gegenwärtigen Zustande der Dinge nicht möglich war.

Wie Bonnet seinen philosophischen Träumen über den Zustand der menschlichen und thierischen Geelen nach dem irdigen Leben, wozu ihm seine naturhistorischen Hypothesen Veranlassung gaben, nachhieng; so stellte er auch ähnliche Muthmaßungen über ihren Zustand vor dem gegenwärtigen auf. Die Revolution unserer Erde, welche vom Moses als ursprüngliche Schöpfung derselben vorgestellt wird, was uns

2 2

streit

streitig nicht die erste, welche die Erde erfuhr; sie ist nur die erste, deren die Geschichte erwähnt. Moses beschreibt zwar die Erde bey'm Anbeginne der von ihm sogenannten Schöpfung als wüste und leer; was wohl nichts anders heißt, als daß es an allen natürlichen und individuellen Productionen, zum mindesten dem Anscheine nach, fehlte. Wenn indessen die Erde überhaupt vor jener Epoche schon existirte; so ist doch nicht wahrscheinlich, daß sie durchaus nackt, durchaus ohne alle Productionen gewesen wäre. Es läßt sich gar nicht von der Weisheit und Güte des Schöpfers denken, daß er eine ganz öde irdische Kugel geschaffen haben sollte, lediglich damit sie sich um die Sonne bewege. Die Erde war also schon damals mit einer unendlichen Menge verschiedener Producte ausgestattet, dem primitiven Zustande angemessen, welchen sie unmittelbar nach der Schöpfung hatte. Die inneren sowohl als die äußeren Ursachen, welche die Gestalt der ersten Erde haben verändern mögen, so daß sie erst den Zustand des Chaos hindurchgehen mußte, ehe sie ihre gegenwärtige ganz neue Gestalt erhalten konnte, kennen wir gar nicht. Als Planet macht die Erde einen Theil eines großen Planetensystems aus; die Stelle, welche sie in diesem einnimmt, konnte sie äußeren Wirkungen aussetzen, die mehr oder weniger auf ihre ursprüngliche Oekonomie Einfluß gehabt haben. Eine solche Veränderung mußte im Plane der göttlichen Weisheit liegen, die eben so die Welten präformirte, wie die Pflanzen und Thiere.

Die Schöpfung der Pflanzen und Thiere auf unserer Erde erklärt Bonnet für eine natürliche Evolution derjenigen organisirten Wesen, welche die erste Welt bevölkerten, wie sie unmittelbar aus den Händen

den des Schöpfers hervorgieng. Wenn das Universum überhaupt durch einen göttlichen Willensact geschaffen wurde; so mußte dieser Willensact jeder Welt die Anlagen zu den Reparationen aller Art mitgetheilt haben, welche die Revolutionen, denen jeder Weltskörper unterworfen seyn sollte, erfordern würden. Gott hat also ursprünglich die Pflanzen und Thiere präformirt in einer bestimmten Beziehung zu den verschiedenen Revolutionen, welche unsere Erde dem ewigen allgemeinen Weltplane gemäß treffen sollten.

Da es für die Gottheit nichts Vergangenes und Künftiges giebt, und alle Ewigkeiten ihr auf einmal gegenwärtig sind; da auch die Totalität der coexistirenden wie der successiven Dinge für dieselbe nur eine Einheit ist; so bedurfte die Gottheit der Erkenntniß der Folgen nicht, und was diese etwa zur Erhaltung und Vervollkommenung des göttlichen Werks nöthig machen würden. Das Wesen der ewigen Vernunft ist ganz Harmonie, und diesen erhabenen Charakter hat sie allen ihren Werken aufgedrückt. Alle harmoniren mit einander und mit dem Universum; alle arbeiten zu dem großen Endzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit hin, so weit diese nur für endliche, empfindende und denkende Geschöpfe möglich ist. Die Welten mußten also zu einander, und jede zu den Geschöpfen, welche sie bevölkern sollten, und diese wieder zu jener, in Beziehung stehen. Das Universum ist im philosophischen Sinne Eins, aus Einem Stücke; der große Werkmeister desselben hat es mit Einem Wurfе gebildet.

Die Erde, ein unendlich kleiner Theil des Universum's, hat nicht erst zu einer Zeit empfangen, was sie zu einer anderen noch nicht besaß. In dem Mo-



mente, da sie aus dem Nichts in's Daseyn gerufen wurde, schloß sie in ihrem Schooße die Principien aller organisirten und belebten Wesen in sich, die sich entwickeln sollten. Diese Principien waren die Keime, welche die künftigen organischen Wesen im Kleinen befaßten. Bey jenen Keimen und ihrer Entwicklung ist auf die künftigen verschiedenen Revolutionen der Erde gerechnet. Bonnet nahm hier drey Ureposen an. Die erste, da die Erde aus den Händen des Schöpfers hervorgieng. Die zweyte, da die durch göttliche Weisheit vorbereiteten Ursachen von allen Seiten die Keime zur Entwicklung brachten. Die dritte, da die organisirten Wesen anfiengen, ihre Existenz zu genießen. Wahrscheinlich waren diese damals sehr verschieden von dem, was sie jetzt sind, eben so, wie die Erde in der ersten Epoche von derjenigen verschieden war, welche wir gegenwärtig bewohnen. Es fehlt uns nur an Mitteln, um jene Verschiedenheiten zu erkennen und zu beurtheilen. Der geschickteste Naturforscher, in die Epoche der Urwelt versetzt, würde vielleicht unsere heutigen Thiere und Pflanzen gar nicht wieder darin erkannt haben. Bonnet macht hierauf manche interessante Bemerkungen über das Alter unserer Erde, soferne sich auch noch aus ihrer dermaligen Beschaffenheit darauf schließen läßt, überhaupt. Er vergleicht ausführlich die Leibnizische Hypothese der prästabilirten Harmonie mit den seinigen, und verwirft sie. Er sucht seine Meinung von dem künftigen Zustande der Menschen und Thiere nach diesem Leben mit dem Dogma der positiven Religion von der Auferstehung der Leiber zu vereinigen; und geht hierauf zur Auseinandersetzung seiner Ideen über die moralische Natur des Menschen über.

Der

Der Mensch kann durch Gesetze zur Glückseligkeit geleitet werden, weil er fähig ist, sie zu erkennen und zu befolgen. Sofern also der Mensch in Ansehung seines Willens Gesetzen unterworfen seyn kann, ist er ein moralisches Wesen, und die Moralität seiner Handlungen ist eine bloße Unterordnung unter jene Gesetze. Der Verstand regiert den Willen, und der Wille durch den Verstand regiert ist ein überlegender Wille (*volonté réfléchie*). Der Wille ist aber auf das wirkliche oder scheinbar Gute gerichtet. Der Mensch handelt nur in Hinsicht auf seine Glückseligkeit, obgleich er sich oft darin irrt.

Die Fähigkeit, wodurch er seine besonderen Willensbestimmungen ausführt, ist die Freyheit. Alle Handlungen des Menschen, die von seinem überlegenden Willen ausgehen, können ihm zugerechnet werden, weil dieser Wille ihm angehört, und er mit Kenntnis dessen handelt, was er thut. Die Imputation besteht wesentlich in den natürlichen Folgen der Beobachtung oder der Uebertretung der Gesetze, der moralischen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, wie Gott jene Folgen im Universum angeordnet hat. Die göttliche Anordnung äußert ihre Wirkungen nicht immer auf unserer Erde; die Tugend führt nicht immer zum Glücke, und das Laster nicht immer zum Unglücke; allein da die Unsterblichkeit des Menschen sein Daseyn in's Unendliche verlängert; so wird er das, was ihm in dieser Welt nicht zu Theil wurde, in einer andern empfangen, und die göttliche Weltordnung wird ihr Recht behaupten. Die Thiere sind keiner Moralität fähig, weil sie nicht mit Vernunft begabt sind. Sie haben einen Willen, und üben denselben aus; aber er wird nicht bey ihnen durch Vernunft

munst regiert, sondern lediglich durch das Empfindungsvermögen. Alle ihre Ideen sind Empfindungen; sie vergleichen dieselben und urtheilen; aber zu abstracten Ideen können sie sich nicht erheben. Da die Handlungen der Thiere keine moralische sind, so können sie ihnen auch nicht imputirt werden; und da sie Gesetze, die sie nicht kennen, weder beobachten noch übertreten mögen; so können sie auch in Rücksicht jener Gesetze weder belohnt, noch bestraft werden. Sind also auch die Thiere zu einem künftigen Zustande berufen, so würde dies doch gar nicht aus denselben Gründen geschehen, wie bey den Menschen, weil ihre Natur und Verhältnisse wesentlich von denen des Menschen abweichen. Es folgt aber hieraus nicht, daß darum die Thiere auch nicht eines höhern Grades von Vollkommenheit und Glückseligkeit fähig wären. Sie können vielleicht in der Folge Verstand und Freyheit gewinnen, und dann eben so Verdienst und Schuld erwerben, wie es iht die Menschen können.

le, sagt Bonnet, zu einem ewigen erstum. Es stürzt beschöpfe für immer doch eines beträchtlich empfänglich waren, der bevölkerten und ihres Schöpfers bezeugen

Bonnet knüpft hieran Betrachtungen über die Zweckmäßigkeit des Organismus in der Natur, über merkwürdige Erscheinungen der Reproduction, über die Hauptarten der organischen Präformation, über das Wachsthum organisirter Körper, die ich hier nicht weiter

weiter erörtern kann. Er bemüht sich auch, seine Hypothese der Palingenese überhaupt noch von mehr Seiten theils weiter auszuführen, theils zu bestätigen. Die Möglichkeit, uns durch das bloße Licht der Vernunft von der Gewißheit eines künftigen Zustandes zu überzeugen, sucht er darin, ob unsre Sinne oder Werkzeuge uns im Gehirne eine Präorganisation entdecken lassen, die in offenkundiger und directer Beziehung auf jenen Zustand steht; ob sich der Keim eines neuen Körpers im Gehirne wahrnehmen lasse? Dieser Keim muß seiner Hypothese gemäß freylich da seyn; aber es läßt sich annehmen, er sey von so feiner Natur, daß er sich dem Auge des Forschers entziehe; und deswegen kann aus der Unsichtbarkeit keinesweges auf die Nichtexistenz geschlossen werden. Wir wissen überhaupt nicht, was die menschliche Seele an sich, oder als reiner Geist, ist; wir kennen sie nur ein wenig durch die vornehmsten Wirkungen ihrer Verbindung mit dem Körper. Es ist mehr der Mensch, welchen wir beobachten, als die menschliche Seele. Aber wir deduciren mit Recht aus den wahrgenommenen Phänomenen des Menschen die Existenz einer geistigen Substanz, die mit der materiellen concurrirt, um jene Phänomene zu bewirken. Unsere sinnliche Wahrnehmung so wenig als unsere Verstandeserkenntniß können uns also einen demonstrativen Beweis von der Gewißheit eines künftigen Zustandes gewähren, der dem Menschen bevorstehe; einen Beweis nemlich, der sich aus der wesentlichen Natur des Menschen selbst führen ließe.

Wenn die Vernunft aus der Erwägung der Vollkommenheiten Gottes, besonders der Gerechtigkeit und Güte desselben, Folgerungen für einen künftigen Zustand des Menschen ziehen will; so sind denn doch die

se Folgerungen nichts mehr als wahrscheinlich. Denn die Vernunft kann das ganze System des Universums nicht durchschauen, und es wäre möglich, daß dieses System Ursachen enthielte, die der Fortdauer des Menschen zuwiderliefen. Die Vernunft kann auch nicht mit hinreichender Sicherheit einsehen, was eigentlich die Gerechtigkeit und Güte im höchsten Wesen sind. Was inzwischen hier den Vernunftbeweis an Evidenz abgeht, das, meynet Bonnet, werde ersetzt durch die Präsumtionen, welche die künftige Dekonomie der Thiere wahrscheinlich machen. Umfaßt der Plan der göttlichen Weisheit die künftige Wiederherstellung und Vervollkommenung sogar eines Würmchens; warum sollte er diese nicht für das Geschöpf umfassen, das mit so großer Superiorität über alle Thiere herrscht? Könnten wir in die Tiefe des thierischen Geistes hineinblicken, und hier genau die Elemente jenes neuen Körpers unterscheiden, dessen Möglichkeit wir so klar einsehen; könnten wir in diesem neuen Körper Manches entdecken, was uns gar nicht mit der gegenwärtigen Dekonomie des Thiers und der gegenwärtigen Beschaffenheit unsers Globus in Verbindung zu seyn scheint; sollten wir hieraus nicht auf die Gewißheit, oder zum mindesten auf die höchste Wahrscheinlichkeit eines künftigen Zustandes des Thiers schließen können? Dieser große Zuwachs der Wahrscheinlichkeit aber in Hinsicht auf das Thier, wäre er nicht ein noch beträchtlicherer in Hinsicht auf den künftigen Zustand des Menschen? Hiermit hätten wir also ohngefähr die moralische Gewißheit erreicht, die uns fehlte, und die wir wünschten.

Aber leider kann auch ihr unsers intuitiven Kenntniß nicht so tief in das Innere der organischen Wesen ein-  
eins

eindringen. Um das Geheimniß zu enträthseln, müßten wir nothwendig neue Organe, oder neue Fähigkeiten, bekommen. Wenn aber unsre anschauende Erkenntniß sich auf eine solche Art veränderte, würden wir nicht mehr genau dieselben Menschen seyn, die wir iht sind; wir wären alsdenn Wesen höherer Art, und hörten auf, mit dem gegenwärtigen Zustande unsers Globus in Beziehung zu stehen. Könnte also der Urheber unsers Wesens uns diese moralische Gewissheit, den großen Gegenstand unserer theuersten Wünsche nicht geben, ohne unsere dermalige natürliche Constitution umzuändern? Sollte uns die höchste Weisheit alle die Mittel verweigert haben, um uns selbst zu belehren, was zu wissen für uns von so großem Interesse ist?

Es läßt sich wohl begreifen, warum Gott die Thiere ihre künftige Bestimmung nicht erkennen ließ; sie würden dann aufgehört haben, Thiere zu seyn, sobald sie diese Bestimmung erkant, oder auch nur geahndet hätten; sie würden Wesen von einer höheren Ordnung geworden seyn; anstatt daß der Plan der göttlichen Weisheit es mit sich brachte, daß es auf der Erde lebendige Geschöpfe gab, die auf bloße Sensationen beschränkt waren, und sich nicht zu abstracten Ideen erheben konnten. Allein der Mensch als vernünftiges und der Moralität fähiges Wesen war gemacht, um seine Blicke noch über das Irdische zu erheben bis zu dem Wesen aller Wesen, und aus dieser heiligen Quelle die höchsten Hoffnungen zu schöpfen. Sollte demnach die göttliche Weisheit der Schwäche seiner Vernunft nicht auf irgend eine Art haben zu Hülfe kommen können, oder zu Hülfe gekommen seyn, um seine sehnlichsten Wünsche zu befriedigen?

Sollte

Sollte sie auf die sterblichen Menschen nicht einen Strahl des himmlischen Lichts haben fallen lassen, der die höheren Intelligenzen erleuchtet? Hier macht Bonnet den Uebergang zum Christenthume, so fern dieses als göttlich geoffenbarte Religion dem Menschen diejenige Aufklärung über seine Natur, seinen Ursprung, seine Bestimmung, und die Mittel, sie zu erreichen, gewährt, welche die Vernunft vermißt. Er geht dabey von einem philosophischen Beweise des Daseyns Gottes aus, der aus dem gemeiniglich sogenannten ontologischen und kosmologischen zusammengesetzt ist, und entwickelt aus dem Begriffe von Gott, der durch jenen Beweis begründet wird, auch die göttlichen Eigenschaften. Die weitere Philosophie Bonnet's über das Christenthum kann ich hier nicht verfolgen \*).

Die

- \*) Die zur Philosophie gehörigen Schriften Bonnet's sind: *Essai de Psychologie, ou Considerations sur les operations de l'ame, sur l'habitude, et sur l'education. Auxquelles on a ajouté des principes philosophiques sur la cause premiere et sur son effet*; à Londres 1755. 8. Deutsch: Karl Bonnet's psychologischer Versuch, als eine Einleitung zu seinen philosophischen Schriften. Mit Anmerkungen von E. W. Dohm; Lemgo 1773. 8. — *Essai analytique sur les facultés de l'ame*; ed. III; à Copenhague et à Geneve 1776. 2 Tomes. 8. Deutsch mit einigen Zusätzen von Chr. Gottfr. Schüz; Bremen 1770; 2 Theile. 8. — *Considerations sur les corps organisés, ou l'on traite de leur origine, de leur developpement, de leur reproduction &c.*; à Geneve 1762. II Tomes. 8. Deutsch mit Zusätzen von Joh. Aug. Ephratim Göze; Lemgo 1775. II Bände. 8. — *Contemplations de la nature*; à Amsterdam 1764; II Tomes. 8. Deutsch mit Zusätzen aus der italienischen Uebersetzung des Spallanzani und eigenen Anmerkungen von Joh. Dan. Titius;

Die Philosophie Bonnet's fand eine Zeitlang bey einem ansehnlichen Theile des gebildeten, besonders französischen und deutschen, Publicum's großen Beyfall. Sie schien die richtige Mittelstraße zu halten zwischen dem damals zur Mode werdenden Naturalismus oder Materialismus, und einem bigotten Aberglauben, als dem entgegengesetzten Extreme. Sie schien die Ansprüche der philosophirenden Vernunft und des Offenbarungsglaubens auf die schicklichste Art mit einander zu vereinigen. Ihr Ton empfahl sich durch Bescheidenheit, durch die ruhigste Mäßigung im Urtheile über entgegengesetzte oder abweichende Vorstellungen. Dazu kam die innige Verbindung, in welche Bonnet die Speculation mit der Erfahrung, hauptsächlich mit der Naturgeschichte, setzte, das Neue und bey'm ersten Blicke Sinnreiche und Anwendbare seiner Hypothesen über die Principien der Organisation in der Natur, was, indem es eine theils scheinbare, theils wirkliche Belehrung gewährte, zugleich die Wißbegierde anzog und unterhielt.

Indessen ist dieser Beyfall, den man anfangs Bonnet's Systeme und seinen Hypothesen und Erduemmen sollte, nicht von langer Dauer gewesen. Gegen seinen Empirismus, was die Möglichkeit der Erkenntnis betrifft; gegen seine Erklärung des Ursprungs der Sensationen und Vorstellungen aus einer Erschütterung der Gehirnsfibern, und die hiervon wiederum abhän-

Titus; Zweyte Auflage. Leipzig 1772. 8. — Eine neuere Prachtausgabe von Bonnet's sämtlichen Werken, mit Inbegriff der zur Naturgeschichte gehörigen, unter dem Titel: Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie, ist erschienen zu Neuchâtel 1779 in acht Quartbänden.



hängenden Erklärungen der Seelenfähigkeiten, z. B. des Gedächtnisses, der Phantasie, und der Ideenassociation, sind so triffliche Gründe vorgebracht worden, daß die neuern Psychologen sie mit Recht als schlechter hin verwerflich betrachten. Auch seine Hypothesen über die Principien der Organisation, seine präformirten Keime, die Einschachtelung derselben vom Anbeginn der Schöpfung, der unzerstörbare Seelenkeim, auf welchem der ganze Bonnet'sche Traum von der Valisgenese beruht, haben sich nicht behaupten können. Sie sind durch das von Blumenbach u. A. aufgestellte System der Epigenesis, durch die Resultate der Kantischen Kritik der Urtheilskraft, und vollends durch die Schelling'sche Naturphilosophie gänzlich verdrängt worden.

\* \* \*

Ob ich in der Charakteristik der Französischen Philosophen, die gegen und um die Mitte des vorigen Jahrhunderts blühten, weiter fortschreite, will ich einige historische Bemerkungen über das Verdienst der Franzosen um das Naturrecht und die Philosophie der Gesetzgebung einschalten. Die Franzosen haben später, als die benachbarten Nationen angefangen, beide Disciplinen zu bearbeiten, woran wahrscheinlich ihre monarchische Verfassung schuld war; denn die politischen Schriften des Bodin und La Boetie, die in den Zeiten der Ligue erschienen, waren nur vorübergehende Meteore, die ohne alle Folgen für die Denkart des Publikum's über seine Rechte und politischen Verhältnisse blieben. Die Streitigkeiten der Parlamenter mit der königl. Gewalt, vornehmlich seitdem sich diese gegen die Mitte des sechs-

zehns

zehnten Jahrhunderts durch eine Reihe großer Staatsmänner, die das Ruder führten, und die Monarchie begründeten, völlig consolidirt hatte, äußerten auf die Rechtstheorie fast gar keinen Einfluß. Auch verzehrten diese Streitigkeiten je mehr und mehr das Uebergewicht der Könige und der Großen, und die Unbedrückung der Eände und des Volkes. Eine sehr machtsame Censurpolizei kam dazu, um alle und jede Unternehmungen kühner Köpfe, das Volk über seine Rechte aufzuklären, entweder in der Geburt zu ersticken, oder doch ihre Wirksamkeit zu verhindern und zu vereiteln. In dem jüngst verfloffenen Jahrhunderte hat es zwar durchaus nicht an Winken über die Ungerechtigkeit und Verderbtheit der Despotie in Frankreich gefehlt, welche die talentvollsten Schriftsteller in ihren Werken anbrachten; sie erlaubten sich beyläufig und im Einzelnen sogar heftige und leidenschaftliche Angriffe; aber gerade weil diese Angriffe nur indirecte und beyläufige waren; so las man sie, ließ ihnen im Privaturtheile als sehr wahren und treffenden Bemerkungen Gerechtigkeit widerfahren, und vergaß sie den nächsten Augenblick, nachdem man sie gelesen hatte. Erst mußte der Mißbrauch der königlichen Gewalt unter Ludwig XV. auf's höchste steigen, und der große Haufen den Druck schmerzlicher fühlen, unter welchem er schwächerte, ehe das Volk zu der Revolution reif wurde, von der wir die Zeugen gewesen sind, und die freylich unter vielen guten und schlimmen Wirkungen auch die gute gehabt hat, daß die Philosophie des Rechtes in Frankreich in unsern Tagen sehr viel an Aufklärung gewonnen hat.

Für die Philosophie der positiven Gesetzgebung hat inzwischen Frankreich auch unter seinen ältesten Schrift-

Schriftstellern einen classischen aufzuweisen, ob er gleich ebenfalls erst in der goldenen Periode der Französischen Literatur lebte. Dieser ist Montesquieu, der Verfasser des berühmten Werks vom Geiste des Gesetzes. Auch dieser würde schwerlich der Verfolgung und Unterdrückung des Hofs entgangen seyn, dessen Abneigung er sich schon vorher, ehe er jenes Werk herausgab, durch eine muthvolle Vertheidigung der Rechte der Parlamenten zugezogen hatte, wenn ihn nicht selbst das Amt, das er bekleidete, sein respectabler persönlicher Charakter, und der Inhalt seines Werks, gegen das auch die geistigste Verleumdung ihre Pfeile vergeblich richtete, geschützt hätten. Montesquieu studirte die neueren Staatsverfassungen und ihre Gesetze eben so, wie Aristoteles die des Alexander studirt hatte; und was daher die Politik betrifft, in Beziehung auf das Alterthum ist, das ist das Werk jenes in Beziehung auf die neuern Völker. Nur hatte der französische Philosoph manche beträchtliche Vortheile vor dem griechischen voraus. Die Geschichte, welche dieser um Rath fragen konnte, war zu seiner Zeit noch sehr wenig cultivirt, und bezog sich fast einzig auf die griechischen Staaten; denn was Aristoteles von der Geschichte der morgenländischen Völker mußte, war fragmentarisch, und bestand im allgemeinen Datis. Von der monarchischen Gattung der Staatsverfassungen kannte Aristoteles, außer der orientalischen Despotie, nur wenige Arten, und die republicanischen Formen, die er freylich in großer Mannichfaltigkeit, und mit den verschiedensten successiven Veränderungen, wie eine bunte Gruppe, vor sich hatte, konnte er doch nur in ihren Wirkungen auf einzelne Communen oder kleine Völkerschaften beurtheilen, nicht aber in ihren Wirkungen auf große Nationen, die

aus

aus mehreren Millionen Menschen bestehen: Gewisse Eigenheiten, welche die Staatsverfassungen der neueren Völker haben, z. B. stehende Heere, eine Geistlichkeit von einem ganz andern Charakter, als die Priester der alten Welt, waren dem Aristoteles durchaus fremde; dagegen er wiederum bey seinen Republikern auf die eingeführte Sklaverey rechnen konnte, die in den neuern Staaten, welche für die heutigen Politiker vorzüglich in Anschlag kommen, weggefallen ist; denn die Leibeigenschaft bey den Neuern ist doch nicht ganz das, was die Sklaverey bey den Alten war, und was die Negersklaverey noch gegenwärtig ist. Welch eine reichhaltigere lehrreiche Geschichte hatte dagegen Montesquieu vor sich, sobald es ihm darein auf ankam, von ihr zu lernen, was gewisse politische Einrichtungen und Geseze für Nutzen oder Schaden im Ganzen und im Einzelnen nach sich gezogen haben, wenn man nur allein die Geschichte der Römer erwägt, und vollends die Geschichte der neuern Staaten, die sich nach der Völkerwanderung in Europa bildeten! Welch eine ungleich größere und mannichfaltigere Menge von Staatsformen, namentlich von Arten der Monarchie, bot sich ihm dar, um überhaupt ein richtigeres Urtheil über den Werth des Monarchismus in Vergleichung mit dem Republicanismus fällen zu können! Hatte Aristoteles die Wirkungen republicanischer Staatsformen nur im Kleinen und unter viel einfacheren Bedingungen beobachten können; so konnte sie Montesquieu im Großen, und unter viel complicirtern Bedingungen und Umständen beobachten, und danach seine politischen Resultate modificiren. Es ist daher nicht zu verwundern, daß Montesquieu's Geist der Geseze ein für die neuern Völker unverhältnißmäßig fruchtbarer und

interessanteres Werk geworden ist, als es die Politik des Aristoteles seyn und werden konnte. Was hierbei dem Montesquieu vorzüglich zum Ruhme gereicht, ist die weise Sparsamkeit und Zweckmäßigkeit, womit er die allgemein wichtigeren Staatseinrichtungen und Gesetze aus dem unermesslichen Chaos derselben, welches die Geschichte der Völker darstellt, hervorhob; der richtige unbefangene Blick, womit er sie würdigt; und die kurze und gleichwohl deutliche Präcision, womit er seine Resultate ausdrückt, erläutert und beweist. Das Werk des Montesquieu ist ein Text, der zu weitläufigen Commentaren Stoff enthält, und doch, um verstanden und benutzt zu werden, keines Commentars bedarf. Daß nicht alle Resultate und Maximen Montesquieu's gegründet oder anwendbar sind; daß er auch in diesem und jenem Urtheile den Fehler der Einseitigkeit nicht vermied und vermeiden konnte, kann ihm nicht zum Vorwurfe gereichen. Die größte Vorliebe scheint er für eine vermischte Staatsverfassung gehabt zu haben, und daher hielt er unter den neuern die Englische Constitution für die verhältnißmäßig beste, obgleich er auch Mehreres an ihr zu tadeln fand, wie es denn wirklich zu tadeln ist. Dieser günstigen Meinung Montesquieu's von der Britischen Verfassung ist hauptsächlich die allgemeine Achtung zuzuschreiben, welche dieselbe in Europa, selbst in ihrer gegenwärtigen Verderbtheit hat. Uebrigens ist Montesquieu nächst dem Aristoteles als der Schöpfer der Philosophie des positiven Rechtes anzusehen. Die Bahn, welche er so glücklich gebrochen hat, ist nach ihm von vielen andern mit größerem oder geringerem Erfolge betreten worden. Aber noch keiner seiner Nachfolger hat seinen Ruf so verdunkelt.

hinauf, oder das Studium seines Werks für den philosophischen Rechtsgelehrten und Staatsmann entschädlich machen können \*).

Ausser Montesquieu sind um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts noch drey andere französische Schriftsteller, Joh. Jac. Burlamaqui, de Wattel, und de Real durch ihre Bearbeitung des Stats- und Völkerrechts nach allgemeinen naturrechtlichen Principien berühmt geworden.

Der erste war ein Genfer von Geburt, lebte auch daselbst als Professor der Rechte, und nachdem er wegen schwächlicher Gesundheit dieses Amt niedergelegt, ward er Mitglied des innern Raths dieser Republik. Er starb im J. 1748. Von ihm ist das erste französische eigentliche Compendium des Naturrechts und Völkerrechts, dem er hernach auch noch einen Entwurf des Statsrechts (*droit politique*) befügte. Beide Werke sind nach dem Tode des Verfassers aussehrlich vermehrt von de Felice in acht Theilen herausgegeben worden \*\*).

Der zweite, Emmerich de Wattel, war aus dem Fürstenthume Neuchâtel gebürtig, und studirte zu Basel Theologie und Philosophie. Im J. 1746

\*) *Oeuvres de Mr. de Montesquieu*; à Amsterdam 1769. VII T. 8. Von dem Werke de l'esprit des loix hat man mehr einzelne Ausgaben. Eine deutsche Uebersetzung ist erschienen zu Frankfurt und Leipzig 1753. III B. 8.

\*\*) *Principes du droit de la nature et des gens*. Par Mr. J. L. Burlamaqui. Avec la suite du droit de la nature, qui n'avoit point encore paru. Par Mr. de Felice; à Xverdon 1766. 67. V. T. 8.

1746 ward er Legationsrath zu Dresden, lebte eine Zeitlang als Churfürstlicher Minister zu Bern, ward aber 1758 nach Dresden zurückgerufen, und mit dem Titel von Geheimen Rath bey der geheimen Canzley zu Dresden angestellt. Er starb im J. 1767. Sein *Droit des gens* hat sich bey den neuern Staatsmännern großes Ansehen erworben. Es ist aber in der Hauptsache nichts weiter, als eine Umarbeitung des größern Wolffschen Werks über das Völkerrecht, und eine Einkleidung desselben in eine leichtere gefälligere Form. Selbst der Ordnung des Wolffschen Systems ist *Wattel* auf's genaueste treu geblieben, Auch die Hauptideen *Wolf's* hat er beybehalten, ausgenommen die Hypothese von der allgemeinen Völkerrepublik (*civitas gentium maxima*), welche jener als Fundament des Völkerrechts betrachtete, und die *Wattel* mit Recht bestreitet und verwirft, und auch einige andere einzelne Meinungen, worin der letztere von seinem Vorgänger abweicht.

Es ist also nicht sowohl Verdienst um die Materie, was das *Wattelsche* Werk bey den Staatsmännern empfohlen, und das *Wolffsche* verdrängt hat; sondern lediglich die Form. Als Fehler sind *Wolff's* sowohl als auch noch *Wattel's* vorzuwerfen die Verwirrung des Völkerrechts mit dem Staatsrechte, Mangel an Gründlichkeit bey mehrern wichtigen Punkten, gängliche Uebergehung anderer, die bey den Streitigkeiten der Völker in Frage kommen. Auch hat sich *Wattel* fast allein auf die allgemeinen Regeln eingeschränkt, ohne ihre Anwendung durch Beispiele aus der Geschichte zu erläutern oder zu bestätigen. Freylich kommt leider die Völkerrechtstheorie bey den Streitigkeiten der Nationen nicht so sehr in  
An-

Anschlag, als die größere Macht. Das Völkerrecht ist nur eine Satire auf die Geschichte, oder vielmehr die Geschichte ist eine Satire auf das Völkerrecht. Die Machthaber berufen sich oft nur auf das Völkerrecht, so lange es mit ihrem Interesse zusammenstimmt, und treten es ohne Bedenken mit Füßen, wo es ihrer Eigensucht zuwider läuft. Inzwischen kann doch darum dem Völkerrechte, wie dem Naturrechte überhaupt, nicht aller Werth für die Nationalverhältnisse und die praktische Leitung derselben abgesprochen werden. Es dient wenigstens zur Beurtheilung des gegenseitigen Verfahrens der Völker für die Cabinetter, die nicht unmittelbar bey den Angelegenheiten anderer Nationen interessirt sind, und also als Vermittler auftreten können. Es bildet überhaupt eine öffentliche Meynung, welche auch die mächtigsten Regenten scheuen, und durch die sie oft von Gewaltthaten zurückgehalten werden, welche sie sich sonst ohne Bedenken erlauben würden. In dieser Hinsicht hat auch die Völkerrechtstheorie den gerechtesten Anspruch auf die sorgfältigste Bearbeitung; und die Mängel und Fehler derselben müssen um so mehr gesüht und verbessert werden, je bedeutender die Wirkungen derselben seyn können \*).

Der

\*) Le Droit des gens, ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des Souverains. Par Mr. de Vattel; à Londres 1758; II T. 4. Deutsch: Leipzig 1759. II B. 8. — Questions de droit naturel et observations sur le Traité du droit de la nature de Mr. le Baron de Wolf. Par Mr. de Vattel; à Berne 1762. 8. Deutsch: Mitau und Leipzig 1771. 8.



Der dritte, Gaspard de Real, Königl. Rath, gab im J. 1758 ein Werk über die gesamte Statswissenschaft in acht Theilen heraus, dessen Brauchbarkeit nicht bekannt genug ist \*). Es hat den Titel: *La Science du gouvernement*. Der erste Theil enthält einen allgemeinen Grundriß der Statskunst; der zweite eine Charakteristik der verschiedenen Europäischen Staatsverfassungen; der dritte entwickelt die allgemeinen Principien des Naturrechts; der vierte das allgemeine Statsrecht; der fünfte das Völkerrecht; der sechste die Politik; der siebente das kanonische Recht; und im achten ist eine Notiz der vornehmsten zur Statswissenschaft gehörigen Schriften mitgetheilt. Die Bearbeitung der Materien ist ungleich zweckmäßiger und praktischer, als in den Bursamaquischen und Bartelschen Werken, obgleich einzelne Theile besser gerathen sind, als andere. So ist z. B. der Theil, welcher die Statistik betrifft, bey der Vervollkommenung dieser Wissenschaft in den neueren Zeiten, und bey der Veränderlichkeit ihrer Gegenstände, nicht mehr zu brauchen. Auch muß man nicht vergessen, daß das ganze Werk des de Real im Gesichtspunkte und mit der Vorliebe eines Franzosen für sein Vaterland geschrieben ist.

Es würde eine zu große Weitläufigkeit erfordern, wenn ich hier die neuern Französischen Bearbeiter des Naturrechts, und der positiven Rechtsphilosophie, deren Zahl durch die Revolution so groß geworden ist, auch nur im Allgemeinen charakterisiren wollte. Unter

\*) *La Science du gouvernement*. Par Mr. de Real. Ouvrage de morale, de droit, et de politique &c. à Paris 1762-1764; VIII T. 4. Deutsch: Frankfurt und Leipzig 1762-67. VI Theile. 8.

Unter den Schriftstellern vor der Revolution ist Linauet noch einer der merkwürdigsten. Von den Werken mehrerer unter denen, die sich während der Revolution ausgezeichnet haben, haben wir eine scharfsinnige und lehrreiche Kritik von Rehberg erhalten \*). Auch die französischen Schriftsteller über die Staatswissenschaft muß ich hier übergehen, da ihre Untersuchung größtentheils mit der neueren französischen Staatsverfassung und Staatsverwaltung, und der Geschichte Frankreichs in zu enger Verbindung stehen, als daß sie ohne ausführliche Erläuterungen dieser verständlich werden könnten.

## Zwanzigster Abschnitt.

Geschichte der neuen Philosophie in Frankreich während des achtzehnten Jahrhunderts. Fortsetzung.

Gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bildete sich eine Reihe Französischer Philosophen, die durch ihr Genie und ihre Werke nicht bloß in Beziehung auf das Französische Publicum, sondern auch durch den entscheidenden Einfluß für die Geschichte merkwürdig geworden sind, welchen sie auf die Literatur

\*) A. B. Rehberg's Untersuchungen über die französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften, welche darüber in Frankreich erschienen sind; Hannover 1793. II Theile. 8.

ratur überhaupt und die Philosophie insbesondere auch in Deutschland gehabt haben. Friedrich der Große, in der Französischen Literatur von den frühesten Jahren an erzogen, und in reifem Alter einer ihrer veraussetzten Kenner, gewann, bey dem damaligen Zustande der Wissenschaften und des Geschmacks in Deutschland, eine herrschende Vorliebe für dieselbe, die ihn auch nicht verließ, nachdem der Genius der Deutschen durch originales Verdienst sich die gerechtesten Ansprüche auf seine Achtung erworben hatte. Er versammelte die besten Köpfe und Schriftsteller Frankreichs an seinem Hofe, unterhielt sie auf die ehrenvollste Weise, und lebte mit ihnen, wie mit Günstlingen und Freunden. Mit mehrern derselben theilte er nicht bloß seine Muße, um sich in ihrem Umgange zu erheitern und zu zerstreuen; sondern er arbeitete auch mit ihnen gemeinschaftlich, übergab ihnen seine eigenen Werke zur Prüfung und letzten Feile, und kritisirte wiederum seinerseits die andern. Die Akademie der Wissenschaften in Berlin, deren Stifter und erster Präsident Leibniz von der Französischen Literatur eine sehr hohe Meinung hegte, und daher auch die Aufnahme der ausgezeichnetesten Französischen Gelehrten zu Mitgliedern gleich anfangs sehr begünstigte, bestand unter Friedrich's Regierung größtenteils aus solchen, und war mehr als eine Französische Akademie in einer der ersten Residenzstädte Deutschlands, wie als ein deutsches literarisches Institut zu betrachten. Dem schimmernden Beispiele des großen Königs ahmten mehrere deutsche Fürsten nach; man studirte, ehrte, bewunderte an ihren Höfen die französische Literatur und ihre vornehmsten Herolde; auf welche die Achtung und Freundschaft, die der gefeierte Held für diese äußerte, ein noch glän-

gehünderes Muth warf; während man auf die deutsche Nase herabsah, und sie als eine Barbarin versächte, oder als Pedantinn verachtete. In der That ist aber auch nicht zu leugnen, daß Frankreich gerade in dieser Epoche Ursache hatte, sich seiner Schriftsteller zu rühmen.

Von der Charakteristik derselben kann ich mich hier nicht darauf einlassen, was jene Schriftsteller als Dichter, oder in andern wissenschaftlichen Feldern, leisteten. Für mich kommen sie nur in Betrachtung, soferne sie die Philosophie bearbeiteten, und auf dem Zustand dieser sowohl in ihrem Vaterlande, als in Deutschland, einwirkten. Ueberhaupt sind sie wichtiger für die Form und Darstellung, welche die Philosophie durch sie erhielt, als für die Cultur und Aufhellung ihrer Gegenstände. In die Tiefen der Metaphysik verlor sich fast keiner von ihnen so, daß in Aufhebung der philosophischen Principien ihm etwas zu verdanken wäre, wenn man anders nicht die Verwerfung und Verhöhnung aller Metaphysik, die dem Willkür einiger beschäftigte, dahin rechnen will.

Einer der ersten, gutmüthigsten und geliebtesten Günstlinge Friedrich's war der Marquis d'Argens. Am berühmtesten ist er geworden durch seine Philosophie du bon Sens \*), ein Werk, das in der Zeit,

\*) La Philosophie du bon Sens, ou Reflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances humaines. A l'usage des Cavaliers et du beau Sexe. Huitième édition, corrigée, augmentée de deux dissertations morales, sur les douceurs de la Société; et sur la vie heureuse; de plusieurs nouvelles notes; et d'un examen critique des remarques de Mr. l'Abbé d'Oliver,

Zeit, da es zuerst erschien, wie die vielen Auflagen desselben beweisen, hauptsächlich in Deutschland, das Lieblingsbuch der vornehmern und gebildeten Stände war, für die es auch nach der Absicht des Verfassers selbst geeignet seyn sollte. D'Argens wollte ein Philosoph nicht für die Schule, sondern für die Welt und das wirkliche Leben seyn, und den Contrast, auf welchen er zuerst lebhaft aufmerkksam machte, zwischen dem, was die Philosophie für das menschliche Leben seyn sollte, und dem, was die Philosophie der Schule wirklich war, mußte allerdings für ihn einnehmen, so wenig auch sein Werk in Hinsicht auf den Zweck, welchen es hatte, der strengern Forscher und Prüfer befriedigen konnte. Er wies den Philosophen der Schule, woben er wohl namentlich die Deutschen am meisten im Auge hatte, Mangel an Brauchbarkeit ihrer Untersuchungen, an gefälliger Anordnung, an geschmackvoller Einleitung vor; und daher rührte es, daß ihre Bemühungen zur Aufklärung und Veredlung des großen Publicums nichts beitrügen, und der Werth derselben, welchen sie in wissenschaftlichem Betrachte etwa hätten, gänzlich übersehen und verkannt würde.

“Die Gelehrten,” sagt er, “beklagen sich bitter über die Denkart ihrer Zeitgenossen, die nichts als Romane und Bagatellen lesen, und dagegen die Schriften jener verschmähten. Aber sie haben großes Unrecht. Das Publicum liest mit Begierde und Nutzen die Werke eines Bayle, eines Leibniz, eines Locke u. a. Es hat also Sinn für echtes  
lites

de l'Academie Françoise sur la Theologie des philosophes grecs. Par Mr. le Marquis d'Argens. Tome II. A Dresde 1754. 8.

literarisches und philosophisches Verdienst. Auch die Schriften jener würden von ihm mit Interesse gelesen werden; wenn sie ihre Gelehrsamkeit und Philosophie so anzuwenden verstanden hätten, wie die eben genannten großen Männer. Eine lächerliche Einbildung ist es, welche die Schulgelehrten haben, daß unter den Weltleuten sich nicht eine große Zahl befinde, die sehr gründliche Studien getrieben haben, und sehr viele Kenntnisse besitzen. Wenn die Herrn Doctoren in us nur mit den Cavalieren der Höfe; den Offizieren, und selbst den Damen in den höchsten Ständen ein wenig genauer bekannt wären; so würden sie bald von ihren Vorurtheilen zurückkommen. Darauß aber, daß Jemand seinen Geist cultivirt und mit Kenntnissen bereichert, seinen Geschmack verfeinert hat, folgt keinesweges für ihn eine Verbindlichkeit, sich durch die Lectüre eines grundgelehrten Werks Verwirrung und Langeweile zu verursachen, dessen Inhalt unnützer Kränze und leere Spitzfindigkeiten sind. Wie es oft geht, d'Argens sprach hier in seinem Epöque, im Verhältnisse zur damaligen deutschen Literatur, ein wahres Wort, das selbst noch in unsern Zeiten nicht zu vergessen ist. Aber er übertrieb es; und indem er dem gelehrten Pedantismus ein Ende machen wollte, empfahl er eine Gleichgültigkeit der Philosophie und der wissenschaftlichen Studien, die nicht minder verderblich war.

Die von ihm befolgte Methode, eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes zu begründen und in das Publikum einzuführen, ist im Wesentlichen von dem Pyrrhonien entlehnt; nur mit dem Unterschiede, daß sie nicht die Mäßigkeit und Strenge hat, mit welcher die Pyrrhonier sie brauchen; und  
in

in näherer Beziehung auf die Beschaffenheit der neueren Literatur, Cultur, und des gesellschaftlichen Lebens steht. Als die einzigen Quellen und Führer der Erkenntniß nimmt er bloß die Sinne an; von Principien des Verstandes a priori will er gar nichts wissen; und er eifert insbesondre auch gegen den philosophischen Dogmatismus des Aristoteles, Des Cartes, Malebranche, obwohl er von ihrem philosophischen Genie und ihren Werken mit Hochachtung urtheilt. Weil aber die Sinne trügen, und die Resultate der sinnlichen Wahrnehmungen der Menschen so verschieden und einander widerstreitend sind: so folgert er hieraus die Ungewißheit der menschlichen Einsicht überhaupt. Für die Wissenschaften, in welchen man noch die meiste Gewißheit antrifft, und wo sich wenigstens die Irrthümer am leichtesten und sichersten entdecken lassen, erklärt er die Mathematik, einen großen Theil der Astronomie, und die Experimentalphysik. Hingegen sucht er vornehmlich die Ungewißheit der Geschichte, der Logik, der rationalen Physik und Metaphysik, und der Astrologie in einzelnen Abschnitten darzutun; bringt aber keine neue Argumente vor, deren sich nicht schon die ältern Skeptiker und die Pyrrhonisten bedient hätten. Der Logik spricht er nicht allen Werth ab; aber er fodert, daß man sie nur auf wenige einfache Gründe und Regeln zurückführen, und alle überflüssige Subtilitäten, worin er die Syllogistik mit ihrer ganzen barbarischen Terminologie zählt, von ihr abscheiden solle, durch welche sie zu einem trockenen abschreckenden Stadium würde, und statt den Verstand zum richtigen Denken anzuleiten und zu gewöhnen, ihn vielmehr verwirre, und die Menschen zu sophistischen Schwärmern mache.

Wiel

Viel Gutes enthält das Werk des d'Argens über die Namassung und den Dünkel der Gelehrten; dessen Unrechtmäßigkeit und Unanständigkeit er auch aus wissenschaftlichen Gründen bestreitet. Inzwischen ist er selbst in den Fehler verfallen, den er an den Gelehrten tadelt. Er wollte die Gelehrsamkeit à la portée de tout le monde darstellen, sich dabei selbst als einen Gelehrten zeigen, der aber Geist und Geschmack habe, und kramte darüber mehr Gelehrsamkeit aus, als für seine Cavaliere und Damen dienlich war. D'Argens empfahl sich übrigens auch dadurch, daß er nicht bloß die Moral unangefochten ließ, sondern auch die positive Religion und ihre Autorität durch seine Art zu philosophiren unterstützen wollte. Unter den Günstlingen Friedrich's und den damaligen französischen Philosophen überhaupt war d'Argens vielleicht der einzige, der noch mit Aufrichtigkeit dem katholischen Kirchenglauben sich ergeben hatte; anstatt daß die übrigen es sich recht zur ewigen Angelegenheit machten, diesen katholischen Kirchenglauben herabzuwürdigen, ihn von einer lächerlichen oder verächtlichen Seite zu schildern, und dagegen den Deismus oder den entschiedensten Naturalismus anzupreisen.

Ein großes aber sehr vorübergehendes Aufsehen, am meisten in Deutschland, erregte ein anderer Günstling Friedrich's des Großen, La Mettrie. Sein vornehmstes Bestreben, und auch die Tendenz aller seiner Schriften \*), zielten dahin ab, den Naturalismus als das einzig wahre philosophische System geltend zu machen. Die Grundlage seiner Vorstellungsort war vom

\*) Oeuvres philosophiques de Mr. de la Mettrie; London 1751. 4.



vom Epikur erbort. Er hat nur die Epikurische Lehre durch manche Data aus der neueren Naturkunde aufgestützt, und sie in eine moderne gefälligere Form gebracht. Unter seinen Schriften findet sich auch eine besondere Erörterung des Epikurischen Systems, die aber der Charakteristik eben dieses Systems in den Werken des Gassendi an historischer und philosophischer Richtigkeit und Vollständigkeit weit nachsteht, und eine Parallele desselben mit andern Systemen.

Am bekanntesten ist la Mettrie geworden als Verfechter des psychologischen Materialismus. In dreyn Abhandlungen: *L'homme machine*, *Traité de l'ame*, und *L'homme plante* suchte er die Nichtexistenz einer geistigen Seele, und die absolute Identität der so genannten Seele mit dem Körper und der Organisation desselben, zu beweisen. Seine Gründe laufen meistens darauf hinaus, daß die Seele in allen ihren Aeußerungen vom Körper abhängig sey, und sich also die Selbstständigkeit und absolute Wirkksamkeit jener gar nicht darthun lasse. Beim ersten Blicke ist das Räsonnement des la Mettrie sehr täuschend und einnehmend. Jene Broschüren gehörten daher bey ihrer ersten Erscheinung ebenfalls zu den Lieblingsschriften für eine gewisse Classe des Publicum's, unter andern für die Offizire der Preussischen Armee im siebenjährigen Kriege; und selbst der große Friedrich scheint, zum mindesten eine Zeitlang, vielleicht durch Mirwirkung des la Mettrie, dem Materialismus angehangen zu haben. Wen strengerer Prüfung aber beweisen la Mettrie's Argumente nicht mehr und nicht weniger, als daß der Körper in dem gegenwärtigen empirischen Leben ein unentbehrliches Organ der Seele sey; die Thätigkeit der

lehten

letzteren also durch jenen bestimmt und modificirt werde; allein den Materialismus beweisen sie nicht. Gegen la Mettrie erschien eine Schrift von L'zacc: *L'homme plus que machine*, die aus der gemeynen Denkart ohne wahre philosophische Gründlichkeit argumentirt. Den la Mettrie kann man übrigens mit Recht einen Atheisten nennen. Seine Grundsätze waren zugleich für die Moral und Religion höchst verderblich.

Als Philosoph, wiewohl noch ungleich mehr als Mathematiker und Physiker, zeichnete sich auch unter Friedrich's Lieblingen de Maupertuis aus, Präsident der Akademie der Wissenschaften in Berlin. Seine Werke sind größtentheils mathematischen und physikalischen Inhalts. Im philosophischen Fache verdienen nur zwei Schriften von ihm erwähnt zu werden, die auch einzeln gedruckt sind: *Essai de Cosmologie* und *Essai de philosophie morale* \*).

In der ersteren unterscheidet Maupertuis zwei Hauptparteyen der Metaphysiker seiner Zeit. Die eine glaubte an eine bloß materielle Naturordnung, und schloß jedes intelligente Princip von der Natur aus. Zum mindesten verlangte sie, daß man zur Erklärung der Naturphänomene niemals zu diesem Principe seine Zuflucht nehme, und die Finalursachen gänzlich verbanne. Die andere berief sich unaufhörlich auf diese Finalursachen, entdeckte überall in

\*) *Oeuvres de Mr. de Maupertuis. Nouvelle édition corrigée et augmentée. Tomes IV. à Lyon 1756. 8.* Der *Essai de Cosmologie* steht im ersten Bande. Es erschien besonders zu Berlin 1750. 8., und in einer deutschen Uebersetzung ebendasselbst 1751.

in der Natur Absichten des Schöpfers, und wollte diese Absichten auch in den kleinsten und geringfügigsten Phänomenen errathen. Der ersteren Partei zufolge kann das Universum ganz ohne die Gottheit bestehen. Die größten Wunder sogar, welche man in demselben wahrnimmt, beweisen die Nothwendigkeit der Gottheit nicht. Nach der anderen Partei sind umgekehrt die unbedeutendsten Dinge im Universum eben so viel Demonstrationen des Daseyns Gottes. Die göttliche Allmacht, Weisheit und Güte sind gleichsam abgebildet auf den Flügeln der Schmetterlinge und in den Geweben der Spinnen. Beide Parteien führten mit einander den lebhaftesten Streit, nur mit ungleichen Waffen. Die erste Partei suchte bloß mit philosophischen Gründen, und war im Ganzen tolerant; die andere aber suchte mit kirchlichen Waffen (*des armes sacrées*), und suchte diejenigen verhaßt zu machen, und als gefährliche Menschen zu verschreyen, die sich nicht von ihr überzeugen lassen wollten.

Mauupertuis trat zwischen beide Parteien in die Mitte. Er eiferte sehr bitter gegen den Mißbrauch der Teleologie, die er für ein Hirngespinnst erklärte. Das System der Natur als Ganzes genommen ist völlig hinreichend, uns von der Existenz eines unendlich mächtigen und weisen Wesens als Urhebers und Regierers derselben zu belehren. Wenn man sich aber, wie mehrere Philosophen gethan haben, bloß an einzelnen Dingen und Theilen des Weltalls hält; so wird man eingestehen müssen, daß die Argumente, welche die Philosophen von diesen erborgen, die Stärke nicht haben, die sie ihnen bemessen. Es giebt des Guten und des Schönen in der Welt genug, um die

die schaffende Hand der Gottheit darin zu erkennen; aber nicht jedes Ding einzeln und an und für sich ist gut oder schön genug, um jene göttlich schaffende Hand nicht darin zu verkennen. Maupertuis führt mehrere *Raisonnements* der unweisen teleologischen Bewunderer der Natur an, die der Utheil eben so gut benutzen könnte, wie sie. Die göttlichen Absichten, die man in den einzelnen Naturdingen findet, werden oft in dieselben hineingeträumt, und es ist eine lächerliche Beschäftigung, dergleichen darin aufzusuchen. Der Zufall kann eben so gut eine Menge Geschöpfe hervorbringen, die sehr zweckmäßig scheinen; und so könnte er auch wohl beim Ursprunge der Welt die Mannichfaltigkeit der Naturdinge gebildet haben, von welchen sich nur diejenigen erhielten, die so gebaut waren, daß ihre Organisation eine Fortpflanzung möglich machte. Maupertuis verwarf deswegen auch den physikotheologischen Beweis des Daseyns Gottes, sofern er aus den kleinen Details des Baues einer Pflanze oder eines Insects, wie zu seiner Zeit von den Theologen oft geschehen war, geführt wurde; da wir das Verhältniß dieser Einzelheiten zu dem unermesslichen Ganzen nicht kennen, welches wir gleichwohl kennen müßten, um daraus die Allmacht und Allweisheit des Schöpfers zu beweisen. Achtet man aber auf das Weltganze als solches, so mögen wir immerhin in einzelnen Theilen des Universums Ordnung und Schickslichkeit vermessen; das Ganze bietet Gründe genug dar, die allen Zweifel an dem Daseyn eines allmächtigen und allweisen Schöpfers vernichten.

In einem der allgemeinsten Naturgesetze glaubte Maupertuis einen neuen und sichern Weg entdeckt

zu haben, auf welchem man zur Erkenntniß Gottes als des Urhebers der Natur gelangen könne. Dieses Naturgesetz war dasjenige, auf welches sich überhaupt die Gesetze der Bewegung gründen: Wenn sich irgend eine Veränderung in der Natur ereignet, so ist die zu dieser Veränderung angewandte Quantität der Thätigkeit immer die möglich kleinste. Die Thätigkeit ist das Product der Masse des Körpers, multiplicirt durch seine Geschwindigkeit, und den Raum, welchen er durchläuft. Maupertuis hatte dieses Princip zuerst in einer der Akademie der Wissenschaften zu Paris vorgelesenen Abhandlung aufgestellt, die auch in die Sammlung seiner Werke aufgenommen ist. Er unterscheidet es noch von dem alten bekannten cosmologischen Axiome: Daß die Natur immer die einfachsten Mittel zu ihren Zwecken wählet (*Que la nature agit toujours par les voies les plus simples.*) Dieses Axiom, das nur gültig ist, wenn die Existenz und Vorsehung Gottes schon vorher bewiesen sind, ist so unbestimmt, daß man den wahren Sinn und die Anwendbarkeit desselben gar nicht errathen vermag. Es kommt hier darauf an, alle Gesetze der Mittheilung der Bewegung aus einem einzigen Principe abzuleiten, oder nur ein einziges Princip zu finden, womit sich alle jene Gesetze vertragen: eine Bemühung, die mehrere der größten Philosophen bis dahin vergeblich unternommen haben.

Dem Des Cartes gelang es nicht, das Princip zu ergründen, und das beweist hinlänglich, wie viel Schwierigkeiten die Entdeckung desselben haben müsse. Er glaubte, daß in der Natur dieselbe Quantität der Bewegung sich immer erhalte, in dem

Daß er das Product der Masse multiplicirt durch die Geschwindigkeit für die Bewegung nahm. Bei der entgegengesetzten Wirkung verschiedener Theile der Materie sey die Modification der Bewegung so beschaffen, daß die Massen, jede durch ihre Geschwindigkeit multiplicirt, nach dem Stöße dieselbe Summe ausmachten, welche sie vorher ausgemacht hätten. Hieraus entwickelte er seine Gesetze der Bewegung. Die Erfahrung hat gezeigt, daß sie falsch wären, weil das Princip derselben falsch war.

Leibnitz irrte sich hierin ebenfalls. Obgleich die wahren Gesetze der Bewegung schon entdeckt waren, so gab er doch gerade so falsche an, wie die Cartesischen sich erprobt hatten. Nachdem er seinen Irrthum einsah, stellte er ein neues Princip auf: Daß in der Natur die lebendige Kraft sich immer gleich bleibe. Unter der lebendigen Kraft verstand er das Product der Masse multiplicirt durch das Quadrat ihrer Geschwindigkeit. Wenn die Körper sich in entgegengesetzter Richtung bewegen, so sey die Modification der Bewegung von der Art, daß die Summe der Massen, jede durch das Quadrat ihrer Geschwindigkeit multiplicirt, nach dem Stöße dieselbe bleibe, die sie vorher war. Dieses Theorem war mehr eine Folge einiger besonderer Gesetze der Bewegung, als des Princips dieser Gesetze. Huggens, der das Theorem zuerst erfand, hatte es nie als Princip betrachtet, und Leibnitz, der immer versprach, es a priori zu begründen, hat doch sein Versprechen nie erfüllt. Die Erhaltung der lebendigen Kraft findet unstreitig in dem Stöße elastischer Körper statt; aber keinesweges in dem Stöße harter Körper; und man kann die Gesetze der Bewegung dieser

Körper nicht nur nicht daraus deduciren, sondern die Gesetze, welchen die Bewegung dieser Körper folgt, sind sogar mit jener Erhaltung der lebendigen Kraft im Widerstreite. Als man den Leibnizianern diesen Einwurf machte, nahmen sie lieber die Ausflucht, daß es gar keine harte (unelastische) Körper in der Natur gäbe, als daß sie ihr Princip hätten der Wahrheit opfern sollen. Sie ergriffen also das seltsamste Paradoxon, wozu die Vorliebe für ein System nur verleiten kann; denn die primitiven Körper, oder diejenigen, welche die Elemente aller Körper ausmachen, können nach Maupertuis durchaus nichts anders, als harte Körper, seyn.

Vergebens, behauptete der französische Philosoph in Berlin, haben also die Philosophen bisher das Princip der Gesetze der Bewegung in einer unveränderlichen Kraft, in einer Quantität derselben, die bei allen Collisionen der Körper sich gleich bleibe, gesucht. Es existirt so etwas nicht. Vergeblich träumte Des Cartes sich eine Welt, die nach ihrer einmaligen Schöpfung der Hand des Schöpfers entbehren könne. Vergebens suchte Leibniz dasselbe Resultat aus einem andern Principe abzuleiten. Keine Kraft und keine Quantität derselben, die man als Ursache der Vertheilung der Bewegung ansehen kann, bleibt unveränderlich. Aber es ist eine vorhanden, die in jedem Momente von neuem hervorgebracht, und so zu reden von neuem geschaffen, immer mit der möglich größten Ökonomie hervorgebracht wird. Dadurch verliert das Universum seine Abhängigkeit von seinem Urheber, und sein Bedürfnis der Gegenwart desselben, und beweist zugleich, daß dieser Urheber eben so

so allmächtig, wie allmächtig ist. Diese Kraft ist das, was Mr. Thätigkeit (action) nennt. Aus dem Principe deductiv er. alle Gesetze der Bewegung sowohl der elastischen, als der harten Körper.

Dieses Princip entspricht nicht nur der Idee, welche wir von dem höchsten Wesen haben, will dieses nach demselben stets auf die weiseste Art handeln muß; sondern es stellt auch das Universum in seiner unbegrenzten Abhängigkeit von dem höchsten Wesen dar. Die aus ihm abgeleiteten Gesetze der Bewegung sind genau dieselben mit denen, welche wir in der Natur beobachten; und wir können jetzt die Anwendung davon auf alle Phänomene, in der Bewegung der Thiere, in der Vegetation der Pflanzen, im Kreisläufe der Gestirne, bewundern. Das Schauspiel der Welt wird viel größer, viel schöner, viel würdiger seines Urhebers. Nur auf diese Art gelangt man zu einer richtigen Vorstellung der Allmacht und Weisheit des Schöpfers; nicht aber, wenn man sie nach einzelnen Dingen oder kleinen Partien des Universum's beurtheilt, deren Construction, Gebrauch, Verbindung mit allen übrigen uns unbekant sind. Welche Satisfaction für den menschlichen Geist, in der Erwägung jener Gesetze, die das Princip der Bewegung aller Körper im Weltalle sind, den Beweis des Daseyns dessen zu finden, der das Weltall beherrscht!

Diese so einfachen Gesetze sind vielleicht die einzigen, welche der Schöpfer in der Materie begründet hat, um alle Phänomene der sichtbaren Welt zu bewirken. Einige Philosophen sind kühn genug gewesen, aus ihnen allein den ganzen Mechanismus,



und selbst die erste Bildung des Weltalls zu erklären! Seht uns, riefen sie uns, Materie und Bewegung, und wir schaffen euch eine Welt, wie die gegenwärtige! Eine Annahme, die jedoch unstreitig zu zeigen schweisend war! Es ist allerdings eine Möglichkeit, daß die Abhängigkeit des Universum's von seinen primitiven und allgemeinsten Bewegungsgeetzen aufgehoben werde. Aber es wird doch immer große Schwierigkeiten den einzelnen noch so schön verketteten Systemen der Kosmologie geben; und wenn wir über die Unvollkommenheit des Werkzeuges nachdenken, mittelst dessen wir diese Systeme bilden; so werden wir dennoch mehr Ursache haben, über unsere Entdeckungen zu erstaunen, als darüber, daß uns noch so vieles verborgen ist.

Das Argument des Maupertuis für das Daseyn Gottes, daß die Natur für ihre Zwecke immer den geringsten Aufwand von Kraft mache, und daß dieses einen allweisen und allmächtigen Schöpfer derselben erfordere, weil kein Anderer ursprünglicher das kleinste und doch stets hinreichende Maas von Kräften, das zur Erzeugung und Erhaltung der Naturdinge nöthig war, hätte erkennen und bestimmen mögen — ist bei genauerer Beleuchtung nicht so viel werth, wie es zu seyn scheint, und schon Reimarus der ältere hat in seinen Abhandlungen über die natürliche Theologie die Schwächen desselben aufgedeckt.

Es beruht erstlich auf der Voraussetzung, daß das Gesetz der Sparsamkeit (lex minimi) als ein notwendiges Grundgesetz in der Natur anerkannt werden müsse; was noch problematisch ist. Es scheint

scheint zwar durch die Erfahrung bestätigt zu werden; aber es ist doch kein Gesetz a priori, und folglich kein notwendiges Naturgesetz. Selbst aus der Erfahrung läßt sich die Induction nicht vollständig machen. Manche Wirkungen menschlicher Kunst sind eine Instanz dagegen. Die Kunst kann mit geringeren Kräften durch eine zweckmäßigere Richtung und Combination derselben eben die Wirkungen hervorbringen, welche die Natur mit größerem Aufwande von Kraft hervorzubringen pflegt.

Man kann inzwischen immerhin das Gesetz der Sparsamkeit der Natur als solches gelten lassen; es würde dennoch von demselben kein Beweis für das Daseyn Gottes entlehnt werden können. Denn jenes Gesetz gilt doch immer nur für unsere subjective Vorstellungsart. Wir können keine kleinere Kraft denken, welche die Natur zur Erreichung ihrer Zwecke hätte gebrauchen mögen. Es wäre aber doch gar wohl möglich, daß ein Wesen von tieferer und vollständiger Erkenntniß, als wir besitzen, eine noch kleinere Kraft kannte, wodurch sich die Naturdinge hätten bewirken lassen. Womit will man beweisen, daß nicht noch eine kleinere Kraft möglich wäre zu demselben Zwecke, als wir in der Natur wirklich gebraucht antreffen? Das Daseyn eines allweisen und allmächtigen Schöpfers ergibt sich demnach aus dem Gesetze der Sparsamkeit im geringsten nicht.

Wollte man auch davon abstrahiren, daß das Gesetz der Sparsamkeit nur eine Bedingung unserer subjectiven Vorstellungsart sey, und sich darauf beschränke, daß die Wirkung nie größer seyn könne, als die Kraft; daß folglich notwendig allemal die kleinste

Kraft gebraucht seyn müsse, um die ihr entsprechende Wirkung hervorzubringen; so kann man gerade dies nicht ein Gesetz der Sparsamkeit nennen; denn dieser Begriff bringt mit sich, daß die Natur eine größere Kraft gebrauchen könnte, als sie wirklich gebraucht, d. i. daß die Wirkung geringer seyn könnte, als die auf sie gewandte Kraft. Dies stimmt gleichwohl nicht mit der obigen Voraussetzung zusammen: Muß die Wirkung allemal der Kraft nothwendig entsprechen; so geschieht dies auch bey dem Systeme des fatalen Nothwendigkeit und des Zufalls; und es würde hieraus sich durchaus nicht auf die Existenz eines allweisen und allmächtigen Schöpfers der Natur schließen lassen.

Der vermeynte Beweis des Maupertuis für das Daseyn Gottes war also nichts weiter, als ein blendender Einfall, dergleichen oft in der Philosophie die Stelle von Beweisen haben vertreten sollen, bis man den täuschenden Schein davon aufdeckte. Was er aber gegen den Mißbrauch der Teleologie sagte, war sehr gegründet; obgleich er gegen die Teleologie überhaupt genommen wiederum zu einseitig declamirte, da er den wahren Ursprung, Grund und Werth der teleologischen Reflexion verkannte.

Noch ehe der ältere Reimarus den kosmologischen Versuch des Präsidenten Maupertuis seiner Kritik unterwarf, fand dieser einen Gegner an Abwäg, ehemals Mitglied der Akademie zu Berlin. Der letztere griff im J. 1761 in einem besondern Aufsatz nicht nur mehrere Artikel jenes Versuchs an, sondern behauptete auch, daß einige vermeynte Entdeckungen des Französischen Philosophen dem Leibniz  
ge-

geführten, und diente zum Beweise dieser Behauptung ein Fragment eines Leibnizischen Briefes. Da König sich auch hierauf nicht einschränkte, und auch andere Mitglieder der Akademie zu Berlin eines an Leibniz begangenen Plagiats beschuldigte, das sie sich in ihren der Akademie vorgelesenen und abgedruckten Memoires erlaubt hätten; so war die ganze Akademie bei dieser Beschuldigung interessirt, und es erhob sich ihr Vertheidigung ihres literarischen Eigenthums zwischen ihr und König ein Streit, der mit großer Heftigkeit und Bitterkeit geführt wurde.

Die Akademie forderte König'en auf, den Originalbrief vorzuzeigen, aus welchem er das Fragment citirt hatte, und der große Friedrich als Protector der Akademie, schrieb selbst an den Magistrat zu Bern, um den Brief da auffuchen zu lassen, wo er nach König's Angabe seyn sollte. Der Magistrat in Bern versicherte aber, daß ungeachtet der genauesten Nachsuchung sich keine Spur von Leibnizischen Briefen in Bern finde. König bemühte sich jetzt, die Verbindlichkeit abzulehnen, die er habe, den Leibnizischen Originalbrief vorzuzeigen, und entschuldigte sich auch mit der Schwierigkeit, ihn wieder zu finden. Die Akademie erklärte hierauf diesen Umständen zufolge, und selbst nach der Beschaffenheit des Fragments und der Art, wie es citirt war, den angeblichen Leibnizischen Brief für unecht und erdichtet.

König ergoß sich nunmehr, als ob ihm Unrecht widerfahren sey, in Invektiven gegen Mau-  
pertuis und die Akademie zu Berlin, und anstatt sich weiter auf den Leibnizischen Brief zu berufen,

bestrebt er sich, darzutun, daß das von Maupertuis aufgestellte Princip nicht nur schon von Leibniz anderweitig aufgestellt sey oder habe aufgestellt werden können; sondern daß es überall gar kein neues oder unbekanntes Princip sey, und mit dem alten Aristotelischen Axiome: daß die Natur in ihren Wirkungen nichts umsonst thue, und immer den besten Zweck beabsichtige, zusammenstimme. Euler unternahm also eine eigene Untersuchung, was die ältern Philosophen, die sich des Aristotelischen Axioms bedienten, darunter verstanden hätten, und setzte die neue Ungerechtigkeit in's Licht, welche König seinem Gegner zugesügt habe. Aus der Anwendung, welche Leibniz selbst von dem Aristotelischen Axiome gemacht hatte, zeigte er, daß dieser das Princip des Maupertuis nicht gekant habe. Er bewies sogar, daß selbst Wolf, der treueste, eifrigste und einsichtsvollste Schüler Leibniz's, da er dasselbe Axiom auf denselben Gegenstand anwenden wollte, gänzlich seinen Lehrer verließ, ohne sich deshalb dem Principe des Maupertuis mehr zu nähern.

Ob aus den Werken Leibniz's die Beweise hervor, daß die Authentischen Leibnizischen Briefes schlechthin Leibniz habe von dem Maupertuis nicht bloß bey solchen Gelegenheiten gemacht, wo das dringendste Bedürfnis ihn eintrat; sondern er sey auch, um zu denselben Folgerungen zu gelangen, von einem ganz entgegengesetzten Principe ausgegangen. Die Stärke dieser Beweise sey sogar für diejenigen, welche sie mit mathematischer Strenge untersucht, so groß, daß wenn man selbst dem Herrn König einen Brief von Leibniz, der das von jenem citirte Fragment enthielte,

vort

vorgewiesen hätte, doch aus den Beweisen erhellen würde, man habe ihn in Ansehung dieses Brutes betrogen. Da die Schriften Leibniz's bey seinen Lebzeiten und unter seinen Augen gedruckt seyen, so hätten sie mehr Autorität, als irgend ein angeblich von ihm beschriebenes Blatt, das zu einer Zeit zum Vorschein komt, da Leibniz nicht mehr lebte.

Gesetzt aber auch, daß Leibniz das Princip des Maupertuis gefant, und andern in Briefen mitgetheilt hätte, so würde dennoch diesem das Verdienst gebühren, dasselbe glücklicher angewandt und benutzt zu haben, als jener. Denn bey aller Kenntnis, welche Leibniz von dem Principe gehabt haben möchte, ist es doch außer Streit, daß weder er, noch irgend ein Andern, die allgemeinen Gesetze der Bewegung aus einem Principe abgeleitet haben, welches die Weisheit und Allmacht des höchsten Wesens ausdrückte, und dem die gesamte Natur unterworfen war.

n Philosophie gehört auch eine  
ertuis's vom Systeme der  
Principe der Organisation.  
i Form einer lateinischen Dissert.  
Erlangen gedruckt, und unter  
nen des Doctor's Baumann,  
nach, da der wahre Verfasser  
Französische übersezt, und in

dieser Uebersetzung steht sie auch in Maupertuis Werken \*).

Die

\*) Oeuvres de Maupertuis T. II. p. 137. Es giebt  
drey besondere Ausgaben des Maupertuischen Systeme de la

Die Hauptideen sind diese: In der körperlichen Natur müssen sich nothwendig ein materielles und ein intelligentes Princip vereinigen, da sich dieselbe aus einem dieser beiden Principien allein so wenig, wie aus andern Hypothesen, befriedigend erklären läßt. Das körperliche Wesen hat noch besondere Modificationen, die in dem intelligenten Princip

und welche Maupertuis die Wörter und Begriffe Bedächtniß, Verstand (cogitation, intelligence) bezeichnet, seinem intelligenten Principe anlagen in der kleinsten wie in dem größten Thiere. Hätte die Moleculen der Materie einige Vernunft angesetzt, so würde es nicht anders seyn, als wenn sie in einem Elefanten oder in einem Sandkorne, vorausgesetzt, die Hypothese protestirte gleichsam gegen den Vorwurf, daß sie nur deswegen zu ihr bei den dunkelsten Phänomene hinaufsteige.

Ueberhaupt suchte Maupertuis philosophischen Ideen, vollends durch die tiefste Ehrfurcht gegen die Gottheit, die Welt geschaffet, die Angelegenheit des Menschen zu erklären.

La nature: die erste lateinisch Erlangen 1751; die zweite mit einer französischen Uebersetzung ohne Jahrgang und Druckort; die dritte bloß französisch avec un aveu et des conjectures sur l'Auteur; Berlin 1751. (Sie ward zu Paris gedruckt). Der Abdruck in den Oeuvres ist nach der zweiten dieser Ausgaben veranstaltet, und es ist eine Réponse aux objections (vornehmlich von Diderot's) hinzugefügt.

Wenn, wenn es möglich ist, die Gesetze aufzufinden, durch die Er sie erhalten wollte, und die Mittel, die er zur Reproduktion der Individuen auserwählt hat.

Der Samenstoff der Eltern, der bey der Begattung abgefondert wird, ist empfindend und denkend, und hat also auch einiges Gedächtniß seines vorherigen Zustandes. Daher rührt die Erhaltung der Arten, und die Aehnlichkeit der Jungen mit den Alten. Es kann sich ereignen, daß der Samenstoff in zu großer Menge vorhanden ist, oder daß ihm gewisse Elemente fehlen, oder daß zweckwidrige Vereinigungen überflüssiger Elemente entstehen. Dadurch werden die Unmöglichkeit der Erzeugung, oder monstrosöse Zeugungen, wie sie auch beschaffen seyn mögen, verursacht. Gewisse Elemente nehmen nothwendig eine bewundernswürdige Leichtigkeit an, sich beständig auf dieselbe Weise zu verbinden. Wenn sie deswegen verschieden sind, so entspringt hieraus die Bildung mikroskopischer Thierchen, die doch in's Unendliche variiren. Sind sie von einerley Natur, so kann man das Daseyn der Polypen daraus erklären. Man kann die Polypen mit einem Haufen unendlich kleiner Bienen vergleichen, die nur die lebhafteste Erinnerung (Vorstellung, memoire) eines einzigen Zustandes haben, und daher in diesem Zustande, der ihnen natürlich und gewöhnlich ist, bleiben. Wenn der Eindruck eines gegenwärtigen Zustandes des elementarischen Samenstoffs mit der Erinnerung des vergangenen das Gleichgewicht hält, oder sie ganz unterdrückt, so daß eine Gleichgültigkeit für jeden Zustand erfolgt, so geht hieraus Unfruchtbarkeit hervor, daher die Unfruchtbarkeit der Maulthiere.



Wer hätte die elementarischen intelligenten und empfindenden Theile verhindern können, sich in's Unendliche von der Regel zu entfernen, welche die Art constituit? So entstand eine unendliche Zahl von Thierarten aus einem einzigen Urthiere; eine unendliche Zahl von Geschöpfen, die aus dem Urgeschöpf emanirten. Die organisirte Natur beruht auf einem einzigen Acte.

des Element, indem es sich  
ft und combinirt, den kleinen  
und Perception verlieren,  
pertuis antwortet: Keines  
in sind ihm wesentlich, und  
ung und Verbindung unzere  
Ifo geschehen? Aus den vere  
der vergesellschafteten und

verbundenen Elemente wird eine einzige entspringen, der ganzen Masse und Disposition angemessen, und dieses System von Perceptionen, in welchem jedes Element das Bewußtseyn seines Ich verloren haben, und zum Bewußtseyn des Ganzen concurriren wird, wird die Seele des Thiers sey. Omnes elementorum perceptiones conspirare, et in unam fortiozem et magis perfectam perceptionem coalescere videntur. Haec forte ad unamquamque ex aliis perceptionibus se habet in eadem ratione, quâ corpus organifatum ad elementum. Elementum quodvis post suam cum aliis copulationem, cum suam perceptionem illarum perceptionibus confudit, et sui conscientiam perdidit, primi elementorum statûs memoria nulla superest, et nostra nobis origo omnino abdita manet,

Diderot machte gegen diese Hypothese des Maupertuis einen sehr erheblichen Einwurf. Er  
frage

sagte, ob das Universum, oder der Inbegriff aller empfindenden und denkenden materiellen Partikeln (molecules), ein Ganzes bilde, oder nicht? Willt er kein Ganzes, so wird durch die Hypothese die Existenz Gottes zweifelhaft gemacht, und die Unordnung in die Welt eingeführt. Damit wird aber die Basis der Philosophie vernichtet, indem man die Kette zerreißt, welche alle Wesen mit einander verknüpft. Sieht aber Maupertuis zu, daß er ein Ganzes ist, wo die Elemente nicht weniger geordnet sind, als ihre Theile, wo die Theile der Elemente wenigstens intelligibel eben so regelmäßig geschieden sind, wie die Elemente im Thiere; dann muß er auch einräumen, daß zufolge dieser allgemeinen Verknüpfung die Welt, gleich einem großen Thiere, eine Seele habe; und daß, da die Welt unendlich seyn kann, die Weltseele auch ein unendliches System von Perceptionen seyn könne, und folglich mit der Gottheit eine Identität ausmache. Wie auch Maupertuis gegen diese Folgerungen sich auflehnen mag, sie werden darum nicht minder aus seinen Principien fließen, und nicht minder abschreckend seyn. Es war nur nöthig, die Folgerungen zu verallgemeinern, um das Abschreckende derselben zu bemerken. Ueberhaupt ist das Verallgemeinern für die Hypothesen des Metaphysikers, was wiederholte Beobachtungen und Erfahrungen für die Conjecturen des Physikers sind. Sind die Hypothesen wahr; je mehr man ihre Folgen entwickelt, desto mehr gewinnen sie an Evidenz und Gültigkeit. Im Gegentheile sind die Hypothesen und Conjecturen falsch oder schlecht begründet; so stößt man bey den Folgerungen daraus, oder bey ihrer weiteren Anwendung, entweder auf eine entschiedene Wahrheit, die mit ihnen in offenbarem Widerspruch ist,

ist, oder auf eine Thatsache, wodurch sie widerlegt werden. Diderot gestand übrigens der Hypothese seines Landsmannes das Lob zu, daß sie sehr fundirt sey, und von dieser Seite Achtung verdiene.

Die Vertheidigung des Manichäismus gegen den Einwurf Diderots war eben nicht die gründlichste. Er tadelt die Methode, eine Hypothese darum zu verwerfen, weil sich abschreckende Folgerungen aus ihr ziehen lassen. Es gebe keine philosophische Hypothese, und wenn sie noch so wahrscheinlich an sich sey, die nicht nach dieser Methode als verwerflich erscheinen müsse. Man lese z. B. die Werke des Des Cartes, des Malebranche, und sehe, wie diese großen Männer die Bildung des Universums erklären, ziehe dann aus ihrer Erklärung Folgerungen, und frage sich; was aus der Körperwelt, aus der Bibel, aus der Allmacht und Fretheit Gottes werde? und man wird nicht umhin können, jene Erklärungen zu mißbilligen, wenn man sie lediglich in dieser Beziehung beurtheilt und schätzt.

Ferner: Wo wird der beschränkte menschliche Geist je ein System auffinden, aus welchem alle Folgerungen zusammenstimmen? Ein solches System würde die Erklärung von Allem seyn, und dazu wird es der Mensch nie bringen. Alle unsere philosophischen Natursysteme, selbst die umfassendsten und vollständigsten, begreifen nur einen unendlich kleinen Theil des Plans, welchen die höchste Intelligenz befolgt hat; wir können das Verhältniß weder aller Theile zu einander, noch zum Ganzen, einsehen. Wollen wir das System, das zunächst einen dieser Theile betrifft, und von ihm entlehnt ist, zu weit treiben, und

und die innerhalb der Grenzen eines andern Theils verfolgen; so stoßen wir auf Schwierigkeiten, die unüberwindlich scheinen, und es vielleicht wirklich sind; die aber auch vielleicht nichts weiter als bloße Lücken in unserer Erkenntniß sind, und gegen die Wahrheit des Systems nichts beweisen; höchstens nur uns belehren, was wir noch wissen müßten, und daß wir nicht Alles wissen. Erklärt ein Philosoph oder ein Naturforscher ein Phänomen, so ruft die eine Partey sogleich voll Jubel: nun sey alles entdeckt; während einer andern legend eine Schwierigkeit übrig bleibt, wodurch sie bewogen wird, jene Erklärung sofort zu verwerfen. Beide Parteyen überellen sich, und jede hat Unrecht, nur jedes aus einem andern Grunde.

Bei dem von Diderot vorgelegten Dilemma, daß der Jubegriff der empfindenden und denkenden materiellen Partikeln entweder ein Ganzes seyn müsse, oder nicht, und daß in beiden Fällen der Theismus sich nicht behaupten könne, bemerkt Maupertuis, daß Diderot im negativen Falle den Jubegriff des Ganzen unbestimmt gelassen habe. Versteht er unter dem Ganzen dasjenige, jenseit dessen nichts mehr ist; so ist die Frage: ob das Universum ein Ganzes sey, oder nicht? für die gegenwärtige Untersuchung gleichgültig. Dies scheint jedoch nicht der Sinn zu seyn, welchen Diderot mit dem Ganzen verband. Versteht er aber darunter ein regelmäßiges Gebäude, eine Verknüpfung verhältnißmäßiger zusammenstimmender Theile, deren jeder an seinem schicklichen Orte ist; so kann man ihm auf die Frage: ob das Universum ein Ganzes sey, oder nicht? antworten Ja oder Nein, wie Diderot will. Antwortet man, daß das Universum kein Ganz-

ges sey, so laufe man nicht mehr Gefahr, und has nicht mehr zu fürchten, daß das Daseyn Gottes daher problematisch werde, als es die fromisten Philosophen, z. B. Malebranche, davon gefürchtet haben, die weit entfernt, das Universum als ein regelmäßiges Ganzes anzunehmen, es vielmehr wie einen Haufen von Ruinen betrachten, in welchem man bey jedem Schritte Unordnungen aller Art antrifft, im Physischen, Metaphysischen, und Moralischen. Beantwortet man hingegen die obige Frage mit Ja, das Universum sey ein Ganzes, so folgt daraus, daß in einigen besondern Körpern, z. B. dem thierischen, die elementarischen Perceptionen sich vereinigen, um eine einzige Perception zu bilden, nicht, daß diese Vereinigung der Perceptionen sich nothwendig auf das ganze Universum erstrecken müsse. Die Art zu raisonniren, welche Diderot das Verallgemeinern (*l'acte de la généralisation*) nennt, ist nichts weiter, als eine Art von Analogie, bey der man stehen bleiben kann, wo man will, und wodurch sich weder die Falschheit, noch die Wahrheit eines Systems beweisen läßt.

Sollte aber unter dem Ganzen etwa der Gott des Spinoza gemeint werden, so leugnet Mairanpertuis bestimt, daß das Universum ein Ganzes sey, und behauptet, daß sein System keinesweges auf dieses Resultat führe. Die Vereinigung der Perceptionen elementarischer Theile, welche die Körper der Thiere bilden, meynt er, ziehe so wenig gefährliche Folgen nach sich, daß man sie dreist sogar in den beträchtlichsten Theilen des Universums annehmen, und z. B. den großen Himmelskörpern eine Art von Instinct oder Intelligenz beymessen könne, ohne daß man

man damit das Daseyn von eben so viel Göttern annehme. Maupertuis beruft sich auf die ansehnliche Zahl heidnischer und christlicher Philosophen, die dem Gestirnen Seelen zugeschrieben haben.

Es fällt in die Augen, daß die Hypothese des Maupertuis aus der leibnizischen Monadenlehre hervorgegangen, und nur eine besondere Anwendung dieser ist. Sie hat also auch dieselben Gründe gegen sich, die gegen die Monadologie streiten, und würde von den philosophischen Zeitgenossen ihres Urhebers leichter haben widerlegt werden können, wenn sie die Principien angegriffen hätten, auf denen sie beruhte. Erstlich mußte das Daseyn von Perceptionen in der Materie bewiesen werden, so daß sich dergleichen auch in den kleinsten Partikeln der Materie fänden, und wesentlich zu ihr gehörten; was sich nie wird beweisen lassen. Dann hätte Maupertuis auch aufhellen müssen, wie die Vereinigung einer Menge verschiedener Perceptionen auf eine solche Art möglich sey, daß daraus eine einzige Perception, die Einheit des Ich, werde; was sich wiederum aus seinen Voraussetzungen nicht aufhellen ließ. Die Hypothese hat übrigens mit der Monadologie einerley Schicksal gehabt; sie ist vergessen worden.

Mehr Interesse für die wissenschaftliche Philosophie, als Maupertuis kosmologische Ideen haben, hat sein Essai de philosophie morale \*). Er hebt mit sehr scharfsinnigen Bestimmungen der Glückseligkeit und Unglückseligkeit des Menschen an. Das Gute (le bien) ist eine Summe angeneh-

\*) Oeuvres de Maupertuis T. I. p. 171.

nehmner Momente; das Uebel (*le mal*) eine Summe unangenehmer Momente. Diese Summen, um einander gleich zu seyn, brauchen nicht gleiche Zeiträume auszufüllen. In der einen könnte mehr Intensität und weniger Dauer seyn; in der anderen könnte die Dauer länger seyn, und die Intensität geringer. Jene Summen sind aber die Elemente der Glückseligkeit und Unglückseligkeit. Die Glückseligkeit ist die Summe der Güter, welche nach Abzug aller Uebel übrig bleibt. Die Unglückseligkeit ist die Summe der Uebel, als der Rest nach Abzug aller Güter. Glückseligkeit und Unglückseligkeit hängen also von der Compensation der Güter und der Uebel ab. Der glücklichste Mensch ist nicht immer der, welcher die größte Summe der Güter gehabt hat. Die Uebel, welche ihm im Laufe seines Lebens widerfahren, haben seine Glückseligkeit gemindert, und die Summe jener kann so groß gewesen seyn, daß sie seine Glückseligkeit mehr verminderten, als die Summe seiner Güter diese vermehrte. Der glücklichste Mensch ist vielmehr derjenige, welchem nach Abzug der Summe der von ihm erlittenen Uebel noch die größte Summe von Gütern übrig geblieben ist. Sind die Summe der Güter und Uebel einander gleich, so kann man denjenigen, welchem dies Loos zu Theil wurde, weder glücklich, noch unglücklich nennen. *Le néant vaut son être*. Ueberwiegt aber die Summe der Uebel die Summe der Güter, so ist der Mensch unglücklich, mehr oder weniger, je nachdem jene Summe mehr oder weniger überwiegt. *Soix être ne vaut pas le néant*.

Da also die Güter und Uebel die Elemente der menschlichen Glückseligkeit oder Unglückseligkeit sind,

so

so müßte unsere ganze Sorge darauf gerichtet seyn, sie genau kennen zu lernen, und sie mit einander ihrem Werthe nach zu vergleichen, damit wir immer das größte Uebel vermieden, und das größte Gute vorzögen. Bey dieser Vergleichung aber bieten sich viele Schwierigkeiten dar, die Maupertuis aus der Erfahrung weiter erörtert. Jeder stellt sie auf seine, und die Meisten auf eine verkehrte und unrichtige Weise an.

Merkwürdig ist die decisive Behauptung des Maupertuis, daß im gewöhnlichen menschlichen Leben die Summe des Uebels die Summe des Guten übersteige. Das Vergnügen (Unangenehme, Gute) erklärt er als eine Perception, welche die Seele hier her empfindet, als nicht empfindet, die sie gerne fixiren möchte, und während deren sie weder den Uebergang zu einer andern Perception, noch den Schlaf, wünscht. Der Schmerz (das Uebel, Unangenehme) ist nach ihm umgekehrt jede Perception, welche die Seele lieber nicht empfindet, als empfindet, die sie gerne vermeiden möchte, und während welcher sie den Uebergang zu einer andern Perception, oder den Schlaf, wünscht.

Wendet man diese Begriffe auf das menschliche Leben an, so wird man erstennen, wie viel Schmerzen man darin antreffen wird, und wie wenig Vergnügen. Wie selten sind die Perceptionen, deren dauernde Gegenwart die Seele in der That liebt. Das menschliche Leben ist Ein unaufhörlicher Wunsch, die Perceptionen zu verändern; es fließt unter Wünschen, Begierden und Hoffnungen hin, und jeden Zeitraum, der die Erfüllung dieser entfernt, möchte



Der Mensch gerne vernichtet sehen; oft wünschen wir ganze Tage, Monate, Jahre, aus unserm Leben weg, und wir erwerben kein Vergnügen, kein Gut, was wir nicht mit unserm Leben bezahlen müssen. Reak-

te Wünsche, vertilgte sie für sie wir im Leben gerne vertilgt. Aber der älteste Greis sich über, die er eigenlich gelebt hätte, besten Lebens reducirte sich vielen. Die ganze Zeit aber, die er, um zur Erfüllung unserer, d. i. nur von gewissen Verberzungen, enthält nichts als e. Es möchte wohl wenig nicht eingestanden, daß ihr Leben, als angenehme, befaßt in diesen Zeiträumen nur auf nehmen sie zugleich auf die Im-

tensität der Empfindungen Rücksicht, so dürfte die Summe der Uebel noch beträchtlich vermehrt, und der Satz um desto wahrer werden, daß das menschliche Leben mehr Unangenehmes als Angenehmes habe.

Alle Vergnügungen, welche die Menschen suchen, beweisen ihren unglücklichen Zustand. Bloß um unangenehmen Perceptionen auszuweichen, spielt der eine Schach, während der andere auf der Jagd umherläuft. Alle streben, in ernsten oder trivialen Beschäftigungen sich selbst zu vergessen. Diese Zerstreuungen sind für die Meisten bey weitem noch nicht hinreichend; sie nehmen zu schlimmern Mitteln ihre Zuflucht. Der eine erregt durch hitzige Getränke in seiner Seele einen Tumult, um sich der Idee zu ent-

schlas

schlagen, als ihm zuwider ist oder ihn benummelt; der Andre raucht Tabak, um sich gegen die Langesweile zu betäuben; der Dritte nimmt wohl gar Opium. Kurz in allen vier Erdtheilen suchen die Menschen, so verschieden sie auch seyn mögen, Arzneyen gegen das Elend des Lebens vom Glanze des Thrones bis zur dürftigsten Hütte herab. Man frage vernünftige Menschen, ob sie wohl ihr Leben, so wie es gewesen ist, mit allen seinen abwechselnden Zuständen und Verhältnissen noch einmal von vorne an wiederholen möchten? Es werden sehr wenige seyn, die sich im Ernste und nach reiflicher Erwägung dazu entschließen können. Dies ist doch das deutlichste Geständniß, daß ihnen das Leben mehr Unannehmlichkeiten, als Vergnügen, darbietet.

Bei den Gütern und Uebeln muß man diejenigen unterscheiden, welche den Körper, und diejenigen, welche die Seele angehen. Die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen des Körpers sind eben sowohl wahre Güter oder Uebel, als die Güter oder Uebel des Geistes. Der Philosoph, den den heftigsten Gichtschmerz nicht für ein Uebel erklärte, sagte entweder eine Sortise, oder wenn er bloß sagen wollte, daß die Seele nicht dadurch lasterhaft werde, so sagte er etwas sehr Triviales. Die Güter und Uebel des Körpers sowohl, als die der Seele, machen auf gleiche Weise Summen glücklicher oder unglücklicher Momente aus; man darf weder die einen, noch die andern vernachlässigen, sondern muß beyde in Anschlag bringen. Bei den Vergnügen und Schmerzen des Körpers ist nur die traurige Bemerkung zu machen, daß das Vergnügen sich durch seine Dauer vermindert, und der Schmerz durch dieselbe

vergrößert. Die Fortsetzung der Eindrücke, welche die angenehmen Empfindungen des Körpers bewirken, schwächen die Intensität derselben, anstatt daß die Intensität der Schmerzen durch die Fortdauer der Eindrücke vermehrt wird, welche sie verursachen. Ferner: Es giebt nur einige Theile des Körpers, welche uns Vergnügen gewähren können; alle übrigen bereiten und geben uns Schmerz. Die Spitze des Fingers, ein Zahn, können uns mehr quälen, als die Organe des lebhaftesten Vergnügens uns glücklich machen können. Endlich: der zu lange oder zu häufige Gebrauch von Gegenständen, die uns ein körperliches Vergnügen verschaffen, führe zur Schwäche des Körpers; und eben so wird man immer schwächer durch die zu oft wiederholte Anwendung von Ursachen des Schmerzes. Es findet hier aber gar keine Compensation statt. Das Maasß des Vergnügens, das wir unserm Körper verdanken mögen, ist bestimmt und sehr klein; geht man darüber hinaus, muß man dafür büßen; das Maasß des Schmerzes ist unbeschränkt, und selbst das Vergnügen trägt dazu bei, es anzufüllen. Wollte man sagen; daß auch der Schmerz seine Grenzen habe, indem er das Gefühl abstumpfe oder vernichte, so gilt dies nur von dem heftigsten äußersten Schmerze, aber nicht von dem gewöhnlichen Zustande, mit welchem sich kein Art des Vergnügens vergleichen läßt.

Die Vergnügungen der Seele lassen sich auf zwei Gattungen von Perceptionen zurückführen, wobei alle diejenigen ausgeschlossen sind, die nicht das Interesse der Seele selbst, sondern indirekte das Interesse des Körpers zum Gegenstande und Zwecke haben. Die eine Gattung besteht in Perceptionen, die wir

wir bey der Uebung der Gerechtigkeit, die andere in solchen, die wir bey der Erkenntniß der Wahrheit haben. Gerechtigkeit üben heißt thun, was man für seine Pflicht hält; und Wahrheit erkennen heißt von der Evidenz seiner Vorstellungen von Dingen überzeugt seyn. Diese Vergnügen haben eine den Vergnügen des Körpers ganz entgegengesetzte Natur. 1) Sie gehen nicht so schnell vorüber, werden nicht schwächer durch den Genuß, sondern sind von Dauer, und die Wiederholung derselben erhöht sie. 2) Die Seele empfindet sie in ihrem ganzen Wesen. 3) Der Genuß dieses Vergnügens stärkt die Seele, anstatt sie zu schwächen. Auch die Schmerzen der Seele, wenn man ungerecht, gewisset ist, oder die Wahrheit nicht hat entdecken können, sind von den Schmerzen des Körpers äußerst verschieden. Es ist wahr, daß die Vorstellung, man habe seine Pflicht nicht gethan, sehr peinlich ist; aber es hängt von uns ab, diese Vorstellung zu vermeiden; sie dient selbst, uns zur Erfüllung unserer Pflicht anzuhalten; je lebhafter wir sie empfinden, desto mehr schützt sie uns vor der Gefahr, auf's neue durch sie gefoltert zu werden. Um bey Untersuchung der Wahrheit dem Verdruße zu entgehen, daß man sie nicht entdecken kann, wird, der Weise nur solchen Wahrheiten nachforschen, die ihm wirklich möglich sind, und diese wird er leicht entdecken.

Da Mauptuis behauptet, daß das menschliche Leben mehr Elend, als Glückseligkeit, habe, so könnte man einwenden, ob nicht die Freuden des Lebens den Menschen so glücklich machen, daß das Elend überwogen würde. Man denke sich z. B. weise Menschen, die ihr Leben in Uebung der Gerechtigkeit

und Betrachtung der Wahrheit hindringen. Maupertuis antwortet, er wolle gerne glauben, daß es solche Weise gegeben habe, und noch gebe. Aber außer den Leiden des Körpers, welchen sie doch immer ausgesetzt sind, wenn man die Aristides und Newtons zählt, so wird man bemerken, daß sie zu selten sind, als daß jene Behauptung umgestoßen würde.

Was giebt es nun aber nach Maupertuis für Mittel für den Menschen, um bey seinem Zustande so glücklich zu werden, wie er möglicherweise werden kann? — Er öffne seine Seele solchen angenehmen Perceptionen, die ein mäßiger und vorsichtiger Gebrauch der äußern Dinge darin erzeugen mag; und er entferne die Menge von Feinden, die ihr den Ruin drohen. Er suche überhaupt die Summe der Güter zu vermehren, und die Summe der Uebel zu vermindern. Da der Mensch in Ansehung des Körpers weit mehr Schmerzen hat, als er Vergnügen genießt; da die Dauer den Schmerz vergrößert, und das Vergnügen vermindert; so würde es unstreitig am besten für ihn seyn, falls es ihm möglich wäre, sich ganz den Eindrücken der äußern Gegenstände zu entziehen, den Freuden der Sinne völlig zu entsagen, um sich von den damit verbundenen Leiden zu befreien; es wäre dabey allemal mehr zu gewinnen, als zu verlieren. Aber wie kann der Mensch der Einwirkung der Dinge ausweichen? Sein Körper ist ein Theil der Natur, die auf ihn nach unänderlichen Gesetzen wirkt; und nach anderen Gesetzen, denen die Menschen auf gleiche Weise nothwendig unterworfen sind, fähren jene Eindrücke der Seele die Perceptionen des Vergnügens und des Schmerzes zu.

In

In diesem Zustande, der bloß passiv scheint, bleibt jedoch dem Menschen noch eine Waffe übrig, um der Einwirkung der Objecte zu begegnen, oder sie ganz abzuwehren. Sie ist die Freiheit, dieses so unbegreifliche, aber eben so unbezweifelbare Vermögen, gegen welches Sophisten disputiren und aber der rechtschaffene Mann stets in seinem anerkennt. Mittelft dieses kann er gegen die zur ankämpfen, und wenn er sie nicht ganz z vermag, so kann er es doch dahin bringen selbst nicht ganz von ihr beslegt werde. Er er nur diese arme fatale so oft gegen sich selbst der Mensch von seiner Freiheit rechten Gemachen; so wird er die Objecte fliehen, und Drücke auf ihn von traurigen Folgen seyn können, und wenn sie unvermeidlich sind, so wird jene ihm dienen, die Stärke derselben zu mindern. In der schmerzlichen Situation ist Niemand, der sich nicht eines gewissen Vermögens bewußt wäre, das er selbst gegen den Schmerz gebrauchen kann.

Kann die Freiheit uns aber vor gefährlichen Eindrücken der Gegenstände verwahren, kann sie uns gegen die Schmerzen des Körpers schützen, und die Vergnügen desselben uns mit weiser Dekonomie gehn lassen; so hat sie noch eine andere Herrschaft über die Freuden und Leiden des Geistes, und hier ist es, wo sie völlig zu triumphiren vermag.

Den Unterschied der beiden Hauptparteyen unter den Moralisten des Alterthums, der Epikureer und der Stoiker, bestimmt Mauvèrtais folgendermaßen: Beide kamen darin überein, daß die größte Glückseligkeit des Menschen diejenige wäre, wo die

Summ

Summe der Güter nach Abzug der Uebel die größte bliebe; allein in den Mitteln, den Zustand des Menschen zu verbessern, hatten die Epikureer die Vermehrung der Güter im Auge, und die Stoiker die Verminderung der Summe der Uebel. : eben so viel Güter zu hoffen, als Uebel ; so würden beyde Systeme gleich gegründet. Hingegen bey dem großen Uebergewichte über das Gute scheint es ungleich vorzuziehen die Verbesserung des menschlichen Zustandes in der Verminderung der Uebel zu suchen als in der Vermehrung der Güter. Maupertuis zieht daher das System dem Epikurischen bey weitem vor.

Die Stoische Moral setzt er inzwischen doch der christlichen weit nach, welche letztere ihm die vollkommenste und der Menschheit angemessenste ist. Man stelle sich, sagt er, zwey Inseln vor, die eine von vollkommenen Stoikern, die andere von vollkommenen Christen bewohnt. In jener kennt keiner der Philosophen die Nützlichkeit gegenseitiger Liebe und Freundschaft; er denkt nur darauf, sich von den übrigen zu trennen; er hat genau berechnet, was er von ihnen erwarten, was für Nachtheile er ihnen zufügen konnte; und er hat deswegen die Verbindung mit ihnen abgebrochen. Ein neuer Philosoph sucht er seine Vollkommenheit darin, ein noch engeres Faß zu bewohnen, als das seines Nachbarn ist. Welche Harmonie hingegen wird man auf der andern Insel gewahr! Bedürfnisse, die eine eitle Philosophie nicht verbergen kann, befriedigt durch Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit, haben hier die Menschen mit einander verbunden. Jeder fühlt sich glücklich.

Glücklich durch das Glück des Andern, und noch mehr durch die Hülfe, die er dem Andern leistete.

Eine der Folgerungen, die Maupertuis aus seinen Moralprincipien zog, war, daß der Selbstmord erlaubt und nützlich seyn könne, sobald man von dem Glauben an ein künftiges Leben und eine moralische Vergeltung abstrahire. Da indessen das Christenthum den Selbstmord verbietet, und Maupertuis diesem aufrichtig ergeben war, so erklärte er ihn als Christ für die unvernünftigste und verbrecherischste Handlung. Selbst mit der Philosophie der Vernunft ist der Selbstmord unverträglich. Wäre nichts mehr nach diesem Leben zu hoffen, so könnte es zuweilen rathsam seyn, es willkürlich zu beendigen; aber gerade das mit unserm gegenwärtigen Zustande verbundene Elend, anstatt daß es uns berechtigte, unser Heil in der Vernichtung zu suchen, beweist vielmehr, daß wir noch zu einem glücklicheren Leben bestimmt sind, dessen Hoffnung uns das gegenwärtige erträglich machen muß.

Der Versuch des Maupertuis über die Moral ist offenbar nur etwas Fragmentarisches. Einige treffende und sinnreiche Bemerkungen abgerechnet über die Natur der menschlichen Glückseligkeit, belehrt er uns gerade über das am wenigsten, worüber wir von einer Moral vorzüglich Belehrung erwarten, worin die wahre menschliche Glückseligkeit bestehe, wie sie zu erreichen und zu erhalten sey, wenn man nicht etwa die Empfehlung des Christenthums von seiner moralischen Seite für eine solche Belehrung halten will. Die Lieblingsbehauptung des Verfassers, so traurig und niederschlagend sie an sich selbst ist,



ist, daß die Summe des menschlichen Elends im Ganzen die Summe der Glückseligkeit überwiege, ist nicht so bündig von ihm erwiesen, wie es Manchen erschienen hat. Das Streben nach immer neuen Perceptionen liegt in der Natur eines Wesens, dessen Existenz an die Bedingung der Thätigkeit und Veränderlichkeit in der Zeit gebunden ist; es beweist aber nicht, daß uns deswegen eine gegenwärtige Perception unangenehm oder peinlich sey, weil wir den Trieb haben von ihr zu einer anderen überzugehen. Bloß in der Summe der gegenwärtig unangenehmen Empfindungen als solcher besteht der verhältnismäßige Grad des menschlichen Elends, und ob diese bey allen oder auch nur den meisten Menschen größer sey, als die Summe der gegenwärtig angenehmen Empfindungen, ist sehr zweifelhaft, und zum mindesten von Maupertuis nicht erwiesen. Die Regel der Moral, man suche die Summe der unangenehmen Empfindungen zu vermindern, ist so allgemein, daß sie wenig nützt; denn es fragt sich, wie man die Regel im wirklichen Leben befolgen solle. Auf das Problem; ob das Ziel der Moral Glückseligkeit, oder eine moralische Vernunftwürde sey, von der sinnlichen Glückseligkeit unabhängig, - hat Maupertuis gar nicht Bedacht genommen. Vielmehr ist ihm nach einzelnen Aeußerungen eine reine moralische Vernunftwürde, der die Glückseligkeit untergeordnet ist, oder woben diese gar nicht in Anschlag kommt, etwas Erträumtes oder Ueberspanntes.

Eine der sonderbarsten und für den Beobachter des menschlichen Herzens anziehendsten Rollen spielte unter den neuen Französischen Philosophen Johann Jacob Rousseau. Er hatte durch seine Schriften  
groß

größern Einfluß auf Mitwelt und Nachwelt, als alle seine Zeitgenossen. Seine Lebensgeschichte hängt mit seinem persönlichen Charakter, und dieser wiederum mit seinen Schriften und deren Eigenthümlichkeiten, so innig zusammen, daß eine umständliche Erzählung jener nothwendig ist, um diese aus dem richtigen Gesichtspuncte charakterisiren zu können. Rousseau ist gewissermaßen selbst aller Biographie in Hinsicht auf ihn zuvorgekommen. Er hat in seinen Confessions seine Schicksale, Studien, Denkart, Launen, Marimen, gute und böse Handlungen, selbst geschildert mit einer Offenheit und subjectiven Wahrheitsliebe, wie man sie nur erwarten kann, und wie sie schwerlich viel Nachahmer finden möchte, obgleich er dennoch Manches verschönert oder verschleiert hat, was ein unparteiischer Geschichtschreiber seines Lebens, der hinlänglich von den vorhandenen Datis unterrichtet wäre, ganz anders würde darstellen und beurtheilen müssen.

Rousseau wurde geboren zu Genf im J. 1712. Sein Vater war ein Uhrmacher, ein Mann nicht ohne literarische Bildung, der Griechisch und Lateinisch verstand, und gerne im Plutarch und Tacitus las. Er unterrichtete auch den Sohn früh in der alten classischen Literatur, so viel er selbst davon verstand, und dieser kam durch seine brennende Wissbegierde dem Vater sehr zu Hülfe. Schon als Knabe hatte Rousseau eine schwächliche oft durch Kränklichkeit unterbrochene Gesundheit, was der erste Grund zu der trüben wunderbarlich abwechselnden Gemüthsstimmung wurde, die ihn in der Folge sein ganzes Leben hindurch begleitete. Eine unbesonnene jugendliche Uebereilung ward Ursache, daß er das väter-

Älterliche Haus verließ. Während er als Zuhörer herumirrte, in einem fremden Lande, ohne Geld, ohne Freunde und Bekannte, faßte er den Entschluß, seine Religion zu verändern, um sich den nothwendigen Unterhalt bey den Geistlichen als Prosefyr, oder in einem Kloster zu verschaffen. Er wandte sich an den Bischof von Annecy, gewann die Theilnahme dieses Mannes, und wurde von ihm einer Dame de Warens, einer geistvollen und liebenswürdigen Frau, die auch zur katholischen Religion übergegangen war, und für sich privatisirte, zur Erziehung empfohlen.

Die Frau von Warens verschaffte nach und nach eine dreifache Stelle bey Rousseau. Sie war erst seine Pflegemutter, und erzog ihn mit großer Zärtlichkeit, als ob er ihr eigenes Kind wäre. Er nahm sich dagegen ihres Hauswesens mit an, besorgte ihren Garten, trieb zugleich mit leidenschaftlicher Hefigkeit die Musik, und setzte auch seine literarischen Studien fort, so gut er in seinen Verhältnissen konnte, und die Hülfsmittel es erlaubten, die ihm zu Gebote standen. Mit der Zeit, da Rousseau mehr heranwuchs, und sein Geist sich mehr entwickelte, ward aus der Dame de Warens, die bisher Pflegemutter gewesen war, eine Freundin und endlich sogar eine Geliebte desselben. Inzwischen konnte er doch kein Etablisement von dieser Verbindung hoffen. Er verließ also seine Freundin mehrmal, um ein Unterkommen zu suchen, und kehrte nur dann wieder zu ihr zurück, wenn ihn die Noth dazu trieb. Wegen seines musikalischen Talents hoffte er in der Königl. Capelle zu Paris angestellt zu werden; da aber die Hoffnung fehlschlug, so sah er sich genöthigt, die

zum

zum J. 1741 als Musikmeister zu Chambers seinen Unterhalt zu erwerben.

Um diese Zeit gieng er nach Paris, und brachte hier einige Jahre in sehr dürftigen, oft verzweifelten, Umständen zu. Man hat Briefe von ihm aus dieser Periode, in welchen er besonders darüber wehklagt, daß das Brodt so theuer sey, und daß er nicht genug verdienen könne, um seinen Hunger zu stillen. Durch Verwendung einiger seiner ältern Freunde kam er ins Gefolge des französischen Gesandten von Moncratign zu Venedig, und begab sich mit demselben dorthin. Aber nach seinem eigenen Bekenntnisse waren schon damals eine stolze Misanthropie, eine Verachtung des Reichthums und Vergnügens, Grundzüge in seinem Charakter geworden. Er konnte sich nicht lange mit dem Gesandten vertragen; das Gefühl der Abhängigkeit war ihm unausstehlich, und er gab die Stelle wieder auf. Kurz nachher kam er in Verbindung mit Dupin, einem Generalpächter, der ihn in seinem Bureau anstellte, und wo er nicht unbeträchtliche Einkünfte hatte. Diese Einnahme verwandte er aber meistens zur Unterstützung seiner oeffentlichen Wohltäterinn, der Dame de Warrens, die durch mehrere Unglücksfälle ihr ansehnliches Vermögen verloren hatte, und auch in Dürftigkeit gerathen war.

Erst im J. 1750 fing sich seine literarische Laufbahn an, auf welcher er sich späterhin so außerordentlich hervorthat. Die Akademie zu Dijon hatte die Preisfrage aufgegeben: Ob die Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften, durch Verbesserung der Sitten beygebracht habe? Ein Freund Rayssons, dessen Name bey der Ge-

legenheit den Gedanken: Diese Frage sey eine wahre Eisensbrücke. Alle gemeine Köpfe würden sie bejahend beantworten, und würden nicht genug rühmen zu können glauben, was die Sitten durch die Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften gewonnen hätten. Er (Rousseau) möge einmal die entgegengekehrte Partey nehmen, und behaupten, daß die Wissenschaften den Sitten schädlich gewesen seyen. So kam R. zuerst durch den Scherz eines Freundes auf die Idee von der Schädlichkeit der Wissenschaften, die nachher eine der Hauptideen in seinem ganzen moralisch politischen Systeme geworden ist. Er verfolgte anfangs die Idee weiter, arbeitete mit der Fülle und Lebhaftigkeit seines Geistes eine Schrift darüber aus, und hatte das Glück, von der Akademie zu Dijon den Preis zu erhalten. Diese Schrift erregte die größte Sensation; ihr Inhalt war auffallend paradox, aber das Paradoxon war mit einer Beredsamkeit und Wärme, mit so viel scheinbarer Gründlichkeit vorgetragen, und mit so manchen Zügen des Genies und ausgebreiteten literarischen Kenntnissen durchwebt, daß man auf den Verfasser allgemein aufmerksam wurde. R. bekam frenlich mehrere Widersacher, gegen welche er sich vertheidigen mußte; ein Disput folgte aus dem andern; aber diese Streiterey beförderte immer mehr seine Celebrität, weil sie ihm Gelegenheit darbot, seine ungewöhnlichen Talente zu entwickeln, und seine Ueberlegenheit über seine Gegner zu zeigen. Nunmehr besserten sich auch seine Glücksumstände. Er gerieth mit einigen vornehmen Familien, die Geschmack an Literatur und Kunst hatten oder zu haben affectirten, in Bekanntschaft, und wurde von diesen oft auf eine längere Zeit sehr liberal unterhalten, oder wenigstens unterstützt.

Bald darauf erschien ein zweytes Werk Rousseau's eben so voll von Paradoxieen, wie das erste, und eben so anziehend geschrieben, wie dieses: *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*. Hier führte er die Sätze aus: Die Menschen sind nicht ursprünglich gesellig; sondern sie haben vielmehr einen Hang zum solitären und abhängigen Leben. — Alle Menschen sind ursprünglich frey, und einander an Rechten gleich. — Der Naturstand, der nicht weit von dem thierischen entfernt ist, ist eigentlich der der Menschheit angemessenste Stand. — Jede bürgerliche Gesellschaft ist eine Unterdrückung der Menschenrechte, und die Menschen haben die Ordnung der Natur dadurch umgekehrt, daß sie sich in Staatsverbindungen eingelassen haben. Wie übrigens diese zweite Schrift mit jener ersten zusammenhieng, und wie seine Speculation ihm vom ersten Paradoxon zum zweiten führen konnte, ist sehr leicht einzusehen. Damals hielt man diese Ideen Rousseau's für zwar interessante, aber mißsige Philosopheme. Was würden die französischen Größen, die dem K. schmeichelten, mit ihm und seinen Schriften wohl angefangen haben, wenn sie voraus geahndet hätten, was eben jene Philosopheme nach dreißig Jahren in ihrem Vaterlande für eine Bedeutung erlangen würden? Rousseau dedicirte sein zweytes Werk dem Magistrate zu Genf, wurde dafür von demselben in alle Bürgerrechte wieder eingesezt, lebte auch nun einige Zeit zu Genf, und schwur während seines dortigen Aufenthalts nicht ohne vielen Kampf mit sich selbst die katholische Religion wieder ab.

Im J. 1756 gieng er von neuem nach Paris, lebte aber daselbst höchst eingezogen, und unterhielt bloß Correspondenz mit wenigen Freunden und einigen französischen Großen, theils um der Kritik auszuweichen, die ihn damals recht eifrig zu ihrem Gegenstande machte, theils auch aus Diät, weil er sehr an einer Strangurie litt, wo ihm das Leben in der großen Welt zu Paris, bey der damals noch herrschenden zwangvollern Etikette, oft höchst beschwerlich fallen mußte. Diese Periode ist jedoch für die Literaturgeschichte Rousseau's merkwürdig. Er arbeitete hier seine meisten Aufsätze über die Musik aus, die er nachher in seinem Dictionnaire de musique heraus brachte, und die in diesem Fache nach dem Urtheile von Kennern classisch sind. Er verfertigte auch mehrere musikalische Stücke für das Theater, und hatte Streitigkeiten mit Voltaire über dramatische Gegenstände. Zu eben dieser Zeit schrieb er auch die neue Heloise, die 1761 herauskam. Ayrault erhielt kein sonderliches Glück. Erregte sein Emil im J. 1762, worin er die Theorie aufstellte. Er wurde in das Parlament zu Paris verurtheilt, und setzte eine gerichtliche Untersuchung gegen den Verfasser an; so daß dieser deswegen sich schleunig aus Paris flüchten mußte. Er begab sich nach Genf, wo man ihn aber nunmehr aus Furcht vor dem Französischen Ministerium die Aufnahme verweigerte. Jetzt also trieb er sich in der Schweiz herum von einem Orte zum andern. Endlich wandte er sich an den König von Preußen, und bat diesen um einen sichern Aufenthalt in Neuchâtel. Der König gewährte ihm seine Bitte. Hier vertheilte er seinen Emil gegen den Erzbischof von Paris, den

vor ihn anathematisirt hatte. Er schilderte in dieser Apologie seinen Character, seine Absicht bey seinen Schriften; und daß er weit entfernt davon sey, den Staat oder die Religion in Gefahr setzen zu wollen.

Kaum aber war die Unruhe vorüber; so verwickelte er sich in eine neue, die sehr gefährlich für ihn hätte werden können. Er schrieb die *Lettres de la montagne*, die eine Menge Anzüglichkeiten für den Magistrat und die Geistlichkeit in seiner Vaterstadt enthalten. Die letztere ward darüber sehr erbittert, da sie ohnehin wegen seines ersten Ueberganges zur katholischen Religion eine Empfindlichkeit gegen ihn hegte, die er durch sein nachheriges Abschwören derselben noch nicht ganz ausgelöscht hatte. Ungeachtet R. bey Neuchâtel in einem Dorfe Preussischen Gebiets lebte, so wußte doch die Genfer Geistlichkeit den Böbel der dortigen Gegend wider ihn aufzuheben; so daß R. sich genöthigt sah, zu entfliehen, und sich nach Bern begab. Aber die Berner, die es mit dem Magistrat in Genf nicht verderben wollten, und auch die Verbreitung nicht sowohl seiner politischen, als seiner religiösen Grundsätze fürchteten, verboten ihm den längern Aufenthalt in ihrer Stadt. Es war strenger Winter, und R. war krank. Er bat, man möge ihn bis zum Frühlinge in ein Gefängniß setzen, um seiner sicher zu seyn, damit er nur in einer besseren Jahreszeit reisen könne. Aber auch das schlug man ab. Er mußte sich entfernen, und kam nun in einem elenden Zustande zu Straßburg an. Nun nahm ihn der Marschall von Contades wohlwollend auf, und befielt ihn bis zum Frühlinge bey sich, da er sich wieder nach Paris begab.



Hier entschloß er sich, mit David Hume, der sich damals in Paris aufhielt, im J. 1766 nach England zu reisen. In London wirkte ihm Hume beim Könige eine Pension aus, und lebte mit ihm auf dem freundschaftlichsten Fuße. Es erwachte aber in Rousseau durch unbedeutende zum Theile lächerliche Ursachen ein Mißtrauen gegen seinen Freund; die Engländer spotteten darüber, daß ein französischer Gelehrter eine königliche Pension erhalte; Hume sah ein paar mal oder erkundigte sich nach den Adressen der Briefe, welche Rousseau an seine Freunde in Frankreich schrieb, oder von dort empfing; das natürliche Phlegma jenes disharmonisirte mit der momentanen enthusiastischen Lebhaftigkeit dieses; endlich ereignete sich ein Umstand, der beyde Philosophen völlig entzweyete. Es erschien in öffentlichen Blättern ein Brief an Rousseau angeblich von Friedrich dem Großen, der den Ritter Walpole zum Verfasser hatte, und in der That für den erstern sehr beleidigend war. Dieser schrieb ihn ohne Bedenken seinem vermeynnten Feinde, dem Hume, zu; und nunmehr entfernte er sich aus dem Hause desselben; fieng eine heftige Fehde mit ihm an, worin er ihm sogar die beim Könige von England ausgewirkte Pension zum Vorwurfe machte, und verließ bald darauf England gänzlich.

Auch bey seinem nachherigen Aufenthalte in nahm seine Unzufriedenheit mit Andern, und zum Mißtrauen immer zu; und die seines Lebens brachte er fast ganz einauf eine phantastische Art hin. Sehr dieser Stimmung Rousseau's eine alte bey, die er in der Folge selbst hergethete,

nete, die Demoiselle de Basseur, eine gemeine Person ohne Reize und vorzügliche Talente, die ihn aber durchaus zu beherrschen wußte. Sie pflegte ihn in seiner Kränklichkeit, und bemächtigte sich dadurch seines ganzen Vertrauens. Gleichsam als ob aus Eifersucht machte sie nach und nach Alle bey ihm verdächtig, die mit ihm freundschaftlichen Umgang unterhielten, und ihn besuchten, oft durch die niedrigsten Insinuationen, und wenn Rousseau sich nicht daran kehrte, so verweigerte sie denselben geradezu den Zutritt. Rousseau hat auch Kinder mit dieser seiner Freundin und nachherigen Gattin erzeugt, die er aber im Findelhause zu Paris erziehen ließ. Man hat dies Verfahren öfter getadelt. Er entschuldigte sich mit seiner Trägheit und Armuth; er sey überzeugt gewesen, die Kinder würden im Findelhause besser erzogen werden; und man muß wenigstens so billig seyn, zu glauben, daß ihm in seiner Einbildung diese Rechtfertigung ein Genüge gethan habe. Rousseau hatte sonst einen sehr feinen und zarten Sinn für Elterliche Pflichten. Er kam einst mit dem Grafen Buffon zusammen, und sagte ihm darüber etwas Verblindliches, daß er den Müttern bewiesen habe, sie müßten ihre Kinder selbst säugen. Buffon erwiderte dieses Compliment mit einer bitteren Anspielung auf die Art, wie R. seine Kinder behandle: "Alle vernünftige Leute haben das immer geglaubt, antwortete er; nur Sie, Herr Rousseau, allein waren nicht der Meynung, und leider Ihnen folgt man."

Außerdem waren in R's Charakter bey vielen Sonderbarkeiten und räthselhaften Widersprüchen auch sehr viel gute lebenswürdige Züge. Er war gerecht,

mäßig, edelmüthig, mitleidig, begabte sich mit dem Nothwendigen, und verschmähte und verachtete jedes ignoble Mittel, das ihm Reichthum oder ein einträgliches Amt hätte verschaffen können. Insafern hatte er eine echt philosophische Denkart. Nur Denckbarkeit war ihm lästig, und er beleidigte manche seiner Gönner und Freunde dadurch, daß er ihre Dienste und selbst ihre kleinen Gefälligkeiten und Höflichkeiten ausschlug, und nicht selten auf eine unfreundliche, oder rauhe, oder seltsame Art ihnen auswich. Man kann ihn mit dem Diogenes, dem Ennifer, vergleichen, der die größte Simplicität der Lebensart mit allem Stolge eines philosophischen Genies vereinigte. Wie manche andere unter seinen Zeitgenossen, kann man ihn nicht beschuldigen, daß er in seinen Schriften der Stillschuldigung Abbruch gethan habe. Wenn er von Pflichten des Menschen spricht, von den nothwendigen Maximen der Glückseligkeit, so spricht er mit einer Wärme und Fülle, daß man sieht, es floss bey ihm aus dem Herzen. Aber die ganze Art, wie er seine moralischen Lehren einkleidete, war immer zu phantastisch, von seiner eigenen Art zu empfinden und zu denken zu sehr officiet, als daß die Lectüre der Werke des Rousseau, zumal in frühern Jahren, nicht auch auf die Bildung des Charakters nachtheilig einwirken könnte. Man muß seine Schriften lesen, um das menschliche Herz in seinen verborgensten Falten, in seinen Sonderbarkeiten, in seinen feinern Gefühlen und Stimmungen kennen zu lernen; um zu sehen, wie die menschliche Vernunft oft die größte Sophistin gegen sich selbst ist; aber man muß sie nicht lesen, um sich eben nach ihnen zu bilden. Sie können uns leicht zu paradoxen, empfindsamen, eigenfennigen, für die wirkliche Welt unbrauchbaren Schwärmern machen.

Mens

Menschen, à la Rousseau, die haben kein Gutes, seine Anstaltlosigkeit und Fertigkeit, und seine großen und guten Eigenschaften nicht haben, werden in der Welt noch viel unglücklicher seyn, als er selbst war. Es ist eine richtige Bemerkung, die ein französischer Akademiker über Rousseau's und Voltaire's Jugend gemacht hat: Voltaire's Jugend war ohne Herz, und Rousseau's Jugend war ohne Kopf.

Die Schriftstellerei \*) und Philosophie Rousseau's muß man vornehmlich aus dem Gesichtspunkte betrachten und würdigen, daß sie der gemeinen gangbaren Denkart gewöhnlich geradezu entgegengesetzt ist, und wo diese auf Vorurtheilen und Trübsinnern beruht, eine Menge derselben wegräumt und berichtigt; aber auch sich selbst wieder in das andere Extrem verliert, und in ihrer Art ebenfalls, nur umgekehrt, einseitig und falsch ist.

Daß

\*) S. insbesondere: Recueil de toutes les piéces, qui ont été publiées à l'occasion du Discours de Mr. Rousseau: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs; à Gotha 1753. 8. — Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. Par Jean Jacques Rousseau; à Amst. 1755. 8. Deutsch: Berlin 1756. 8. — Lettres écrites de la montagne. Par J. J. Rousseau; à Amst. 1764. II. P. 8. — Du contrat social, ou principes du droit politique; à Amst. 1762. 12. Deutsch mit Anmerkungen von Geiger; Marburg 1763. 8. — Emile, ou sur l'éducation; à Amst. 1762. 4 P. 8. Deutsch Berlin 1763. 4 Th. 8. Von den sämtlichen Schriften Rousseau's hat man mehrere Ausgaben, auch eine neue deutsche Uebersetzung.

Daß die Wissenschaften und die Cultur überhaupt der menschlichen Gesellschaft, namentlich in Aufhebung der Moralität, manche Nachteile gebracht haben, ist nicht zu bezweifeln; darin hat R. Recht, und die enthusiastischen Lobredner der Wissenschaften und der Cultur sind hier in der Regel viel zu einseitig. Daß aber durch die wissenschaftliche Cultur das menschliche Geschlecht ungünstlich geworden sey; daß es besser daran seyn würde, wenn es sich wieder dem thierischen Zustande näherte; daß die Cultur bloß zur Verschlimmerung der Sitten diene; darin hat R. Unrecht, und er ist zu einseitig: das wahre Resultat liegt zwischen beiden Extremen in der Mitte.

Eben so kann man im Ganzen von der Erziehungstheorie urtheilen, die im Eml aufgestellt ist. Daß man bey der älteren Erziehungsart die Natur zu sehr verließ, und durch ungereimten Zwang und Künsteley, oder Fahrlässigkeit, sowohl den Körper, als den Verstand und das Herz der Kinder verbildete, verkrüppelte, verschäunte, ist Thatsache. R. hat sich allerdings ein großes Verdienst dadurch erworben, daß er die Aufmerksamkeit seiner Zeitgenossen auf diesen Punct hinlenkte, und in seinem Eml einen Zögling der vernünftigen Natur schilderte, um mich so auszudrücken. Er hat auch dadurch zu großen und wesentlichen Verbesserungen in Deutschland Anlaß gegeben. Allein wiederum der rohen Natur

einer Welt,  
hat, das  
in, in wels  
nach seinen  
schen.

In

In seiner politischen Theorie folgte K. auch mehr speculativen Begriffen, als der Erfahrung. Seine Idee vom Naturstande und von der ursprünglichen Freiheit und Gleichheit der Menschen gründet sich auf die Voraussetzung der Ungeselligkeit der Naturmenschen, die aber schlechthin falsch ist. Der Mensch ist von Natur nichts weniger, als ein ungeselliges Wesen. K. urtheilte hier von der gesamten Menschheit nach sich selbst, und folglich wiederum höchst einseitig. Gäbe man aber auch die Voraussetzung zu, so würde doch daraus nicht die ursprüngliche Gleichheit der Menschenrechte folgen. Daß jeder Staat eine Unterdrückung der Menschenrechte sey, ist nur halb wahr. Der Staat beschränkt die Menschenrechte, aber er unterdrückt sie nicht; er beschränkt sie, um sie zu sichern, so weit sie neben einander bestehen mögen, wenigstens der Theorie nach. Ein Gesellschaftsvertrag (*contrat Social*), wie ihn K. für eine vollkommene Staatsverfassung fodert, ist in der Wirklichkeit nicht denkbar. Er selbst hielt ihn für einen speculativen Traum. Der beste Staat kann überhaupt nicht aus Begriffen; er muß aus Erfahrung über Welt und Menschen abstrahirt, und nach den localen Verhältnissen und temporellen Umständen eines Volks bestimmt werden. In diesem Betrachte erscheinen Rousseau's politische Schriften als politische Phantasieen, die leider eben dadurch, daß man sie rasch und unbesonnen zu realisiren suchte, so verderblich geworden sind.

Noch will ich diesen Bemerkungen das Urtheil beifügen, welches K. selbst über die positive Religion fällte, und über die Bemühungen so vieler seiner Zeitgenossen, dieselbe zu untergraben. In ei-

nem

in seinen Briefen an Bernis schreibt er: "Ich habe Descartes, lieber Freund, und ich glaube nicht, daß ein Mensch in der Welt sie so nöthig hat, wie ich. Ich habe mein Leben unter Ungläubigen hingbracht, ohne mich irre machen zu lassen; ich liebte sie und schätzte sie; und doch war mir ihre Lehre unerträglich. Ich sagte ihnen immer, daß ich sie nicht bestreiten wollte, aber ihnen nicht glauben könne. — Die Philosophie ist nichts, als ein Meer von Ungewißheit und Zweifeln, aus denen der Metaphysiker sich nie herausfinden kann. Ich habe also mein Gefühl gefragt unabhängig von meiner Vernunft; lasse meine Freunde die Welt nach Zufalle bauen, und finde in den Baumeistern selbst, ihnen zum Troste, das Daseyn Gottes und ihres Schöpfers."

Mit den bisher genannten französischen Philosophen will ich gleich die Erwähnung einiger andern verbinden, da sie mit jenen einen gemeinschaftlichen Wirkungskreis theilten, und noch ungleich mehr als jene auf den philosophischen und literarischen Charakter sowohl ihrer Nation, als auch der Deutschen, Einfluß gehabt haben. Es gehört dahin zunächst Voltaire, der unstreitig nicht nur vor allen übrigen Günstlingen Friedrichs des Großen den Vorzug genossen, und zur Entwicklung und Richtung des Geschmacks und der philosophischen Denkart des Königs am meisten beigetragen; sondern überhaupt in gewisser Hinsicht im Fache der schönen Literatur, und wo nicht in der Philosophie selbst, doch in der Art der Behandlung derselben Epoche gemacht hat. Seine frühere Lebensgeschichte enthält mehr edle Thaten, unter andern die geschickte und muthige Vertheidigung des unglücklichen Calas und seiner Familie, den

den, er von der Folge eines ungerechten Urtheils befreit  
 ches rettete. Den ersten und größten Ruhm verdankt  
 Voltaire seinem poetischen Genius, hauptsächlich  
 seinem so fruchtbaren Talente für die dramatische  
 Kunst, das anfangs in Paris um so mehr geschätzt  
 und bewundert wurde, da es seit dem Tode der bey-  
 den Corneille und des Racine der französischen  
 Bühne an keinem vorzüglichen dramatischen Werke;  
 besonders im Fache der Tragödie, gefehlt hatte; ob-  
 gleich Voltaire so enthusiastisch er auch von seinem  
 Landsleuten und von vielen Deutschen geachtet ist;  
 die dramatische Kunst nicht viel weiter brachte, als  
 seine Vorgänger, wie Lessing's Kritik gezeigt hat.  
 Außerdem wurde Voltaire auch sehr berühmt als  
 epischer Dichter durch seine Henriade, von welcher  
 er einen Theil während seiner Gefangenschaft in der  
 Bastille verfertigte, durch seine Pucelle d'Orleans,  
 und als prosaischer historischer und philosophischer  
 Schriftsteller.

Friedrich der Große ließ sich mit ihm anfangs  
 in eine Correspondenz ein, hatte nachher auf seiner  
 Reise nach Westphalen eine persönliche Zusam-  
 kunft, und lud ihn zu sich nach Berlin ein, wohin  
 sich Voltaire auch begab, und dort mehr Jahre mit  
 dem Könige als dessen vertrautester Freund lebte, wie-  
 wohl nur in literarischem Betrahte. Da jener bey  
 seiner reichen Ader des Witzes auch einen hohen Grad  
 von eigensüchtiger Eitelkeit und hämischer Laune be-  
 saß; so entzweyten sich beyde zuletzt, so daß ihn der  
 König sogar nach seiner Abreise unterwegs verhaften  
 lassen wollte. In der Folge fuhr inzwischen der Kö-  
 nig fort, ihn freundschaftlich zu behandeln, und ihm  
 in seinen Briefen zu schreiben, wozu in seinem  
 1771

frü



frühern persönlichen Verhältnisse mit ihm Gründe lagen.

Unter den eigenthümlichen Zügen in Voltairre's Charakter war auch ein schmutziger Geist, wovon er wenigstens während seines Aufenhaltes in Deutschland manche zum Theile sonderbare Proben gegeben hat. Nach seiner Abreise aus Deutschland hielt sich Voltaire gewöhnlich zu Paris auf, fuhr fort sich das Theater zu arbeiten, nahm an den Arbeiten der Encyclopädisten Theil, und hatte vielerley Streiftzügen. Im höhern Alter zog er sich auf sein Landgut nach Ferney zurück, brachte hier seine Muße in der Gesellschaft der bekannten Marquise de Chatelet zu, und zeichnete sich nunmehr durch Wohlthätigkeit gegen die Gutsleute und Landleute der Gegend aus. Nicht lange vor seinem Tode erfuhr er die Demüthigung, daß der Kaiser Joseph II, der den kranken Haller zu Bern besucht hatte, den Philosophen von Ferney nicht besuchte, ungeachtet er in der Nähe vorbeysam.

Die Schriften Voltaire's über philosophische Gegenstände hatten nicht eigentlich einen wissenschaftlichen Zweck. Er behandelte die Philosophie, wie Alles, was er behandelte, mehr als Stoff einer interessanten launigten witzigen Darstellung, soferne sie dieser fähig war, und wenn philosophische Materien dieser nicht fähig waren, gab er sich auch nicht damit ab. Anfangs bemühte er sich, das Newtonsche System zu popularisiren, und die Kenntniß desselben in Frankreich und Deutschland auch unter dem größten Publicum zu verbreiten; wobei er Vergleichen zwischen Newton und Leibnitz anstellte, die

zum

zum Nachtheile des Letztern ausfallen; wiewohl er von Leibniz persönlich, und auch von Wolf, (aus nicht von dessen weitschweifiger systematischer Schulausmanier und seinen zahlreichen lateinischen Quartanen) mit Achtung sprach. Ein deutscher Gelehrter und Philosoph Ludwig Martin Kahlke trat zwar als Apologet Leibnizens gegen Voltaire auf, und bewies die Unrichtigkeiten, die bey desselben Parallele zwischen Newton und Leibniz zum Grunde lagen; ward aber dafür mit höhnischem Spotte abgefertigt und lächerlich gemacht \*).

Bald nachher diente der Optimismus dem Voltaire zum Gegenstande seiner spöttischen Laune; und hierin hatte er nicht Unrecht. Die Metaphysiker warfen in der That damals manche ungereimte Fragen über diesen Punkt auf, und beantworteten sie wo möglich noch ungereimter. Da sie bey der Voraussetzung des Theismus die gegenwärtige Welt für die beste unter allen möglichen erklärten, welche Gott habe schaffen können; so sahen sie sich genöthigt, entweder die Wirklichkeit des Uebels in der Welt schlecht hin zu leugnen, wogegen die Erfahrung doch so laut pro-

\*) *Elements de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde. Par Mr. de Voltaire; à Amsterdam 1738. 8. — La Métaphysique de Newton; ou parallèle des Sentimens de Newton et de Leibniz; à Amsterdam. 1740. 8. —* Vergleichung der Leibnizischen und Newtonischen Metaphysik, wie auch verschiedener anderer philosophischer und mathematischer Lehrer beider Weltweisen, angestellt und vom Hrn. von Voltaire entgegengesetzt von Lud. Mart. Kahlke; Göttingen 1740. 8. *Französisch à la Haye 1744. 8. Voltaire erwiederte eine Courte Réponse aux longs discours d'un Docteur allemand. — Von den sämtlichen Oeuvres de Voltaire hat man ebenfalls mehrere Ausgaben.*

protestirte, oder mit sich im Widerspruche zu stehen; und trotz allem Uebel die Welt doch für die beste Welt zu erklären. Dies lehrte insbesondere was es, was den Voltaire zu seinem Romane *Candide* veranlaßte. Einige andre geistvolle und interessante philosophische Aufsätze von Voltaire finden sich noch in seinen *Melanges de littérature, d'histoire et de philosophie*.

Obgleich die eigentlich philosophischen Schriften Voltaire's nicht an sich von sonderlichem Belange für die Wissenschaft sind; so hat er sich dennoch durch den Charakter seiner Werke überhäupt, auch seiner historischen, um die Cultur der Philosophie in manchen andern Hinsichten ein großes indirectes Verdienst erworben. Er hat ersichtlich unstreitig eine vernünftigerer religiöse oder vielmehr theologische Denkart unter den Gelehrten bewirken helfen. Es ist hier keinesweges die Absicht, alle die Spärrereien in Schling nehmen zu wollen, welche sich Voltaire gegen die Bibel, am meisten den historischen Theil derselben, so wie gegen die positive Religion im Ganzen erlaubt hat, oder gar sie als Ruhmwürdig hervorzubehaupten. Die Zügellosigkeit des Voltairischen Witzes hat hier allerdings die Grenze weit überschritten. Gleichwohl hat auch dies seine gute Folgen gehabt. Dadurch daß er den historischen Theil der Bibel angriff; manche scheinbare oder wirkliche Widersprüche und Sonderbarkeiten in den Sagen und Erzählungen des alten und neuen Testaments aufdeckte; auf die Bemühungen der Exegeten und Theologen, selbst die offenbarsten Unmöglichkeit und Ungereimtheiten zu erklären und zu vertheidigen, ein kühneres Aushelfen warf, ward er mit Ursache, daß man den historischen

Ueß der Bibel von demjenigen, der wirklich als Quelle einer positiven Religion gelten kann, schärfer absonderte, das Dogma von der göttlichen Inspiration der biblischen Bücher strenger prüfte, die Anwendung desselben auf diese und jene einzelne biblische Bücher immer mehr einschränkte, es überhaupt ganz anders bestimmte, und so nach und nach der biblischen Exegese eine andere Richtung gab, wobei die Bibel weniger den Sarkasmen eines Kopfes, wie Voltaire, ausgesetzt war.

Was übrigens Voltaire'n und seinen naturalistischen Zeitgenossen wegen ihrer Ausfälle auf die positive Religion auch noch zur Entschuldigung gereicht, ist, daß sie dabey nicht sowohl den Protestantismus, als vielmehr die katholische Religion und Kirche im Auge hatten. Der Contrast, der sich zwischen der Dummheit und dem Aberglauben des großen Haufens, der Mönche, und der niederen katholischen Geistlichkeit, in Frankreich, Italien, den Niederlanden, und zwischen der auf den höchsten Grad gestiegenen sittlichen Verdorbenheit der vornehmen Geistlichkeit und Stände in Paris fand, mußte jene Köpfe zu Ausfällen der Art reizen, um so mehr, da diese Witzelen über Religion und Bibel in den Zirkeln vorzüglich bewundert wurden, in denen sich Voltaire und seine Freunde herumtrieben.

Zweitens Voltaire zeigte durch sein Beispiel auffallend, daß die Einführung nicht allein der Philosophie, sondern auch der wissenschaftlichen Literatur überhaupt in das große Publicum, nicht sowohl von der feinen systematischen Form, als vielmehr von der Art der Darstellung abhängt, daß man durch

diese zu interessiren und zu gefallen wisse. Er weckte also die Gelehrten, vornehmlich die deutschen Gelehrten, in diesem Puncte zur Nachahmung. Sie strengten sich auch an, mehr Fleiß auf Composition und Schreibart zu wenden, als sie bis dahin geihan hatten. Man bemerkt häufig bey den deutschen Schriftstellern aus der Periode, wo Voltaire's Ruhm am höchsten war, einen polemischen Ton und Entgegnungen gegen ihn. Das ist eben ein Beweis, daß sie ihm nachzueifern suchten, und die Uebelleghenheit, die er im Urtheile des gebildeten Publicums gewonnen hatte, durch das, was sie selbst leisten, mindern wollten. Voltaire war in seiner Art ein treffliches Muster, wie man literarische Gegenstände popular, praktisch, und anziehend behandeln mußte. Er verband Zerstreuung, Unterhaltung und Belehrung des Lesers auf die angenehmste Art mit einander. Seinen historischen Arbeiten macht man den Vorwurf, daß er zuweilen die Geschichte in einen Roman verwandelt habe, und der Vorwurf ist nicht unbegründet. Hier ist aber von seinen Werken, und also auch von seinen historischen, nur als Producten des Genies und philosophischen Geistes die Rede, und es ist die Frage, wenn er sich um historische Wahrhaftigkeit und Gründlichkeit mehr bemüht hätte, ob er nicht dennoch alle Annehmlichkeiten seiner historischen Manier beybehalten haben würde.

Einer der vornehmsten französischen Naturalisten war d'Alembert, ein trefflicher geistvoller Schriftsteller, zugleich großer Physiker und Mathematiker, der auch einige Zeit sich in Berlin aufhielt, übrigens größtentheils zu Paris lebte. Er und Diderot waren die Hauptunternehmer der großen französischen En-

Encyclopädie, dieses berühmten Werkes, zu welchem sich damals die besten Köpfe Frankreichs vereinigten; und das für die Französische Literatur, für den Geschmack und die wissenschaftlichen Studien der Französischen Nation, und vornehmlich für die philosophische, moralische, politische, und religiöse Denkart derselben von den entscheidendsten Folgen gewesen ist. Man wollte in diesem Werke die wichtigsten Materien aus allen Disciplinen alphabetisch zusammenstellen; einzelne Artikel wurden besondern Gelehrten zur Ausarbeitung übertragen; und es ist nicht zu leugnen, daß viel Gutes und Vortreffliches darin geleistet ist. Die philosophischen Artikel sind aber fast sämlich in dem einseitigen naturalistischen Geiste und Tone geschrieben, der die Urheber des Werkes befeuerte. Sie zweckten darauf ab, den Katholicismus nicht bloß, sondern Alles, was positive Religion heißt, zu untergraben. D'Alembert und Diderot wählten in diesem Fache zu ihren Mitarbeitern keine andere, als solche, von denen sie wußten, daß sie mit ihnen einstimmig dächten; und man hat daher nicht Unrecht, wenn man den heurigen Verfall der Religion und Sittlichkeit in Frankreich bey den vornehmern und gebildetern Ständen größtentheils den sogenannten Encyclopädisten zuschreibt. Wie leidendhaftlich und selbst wie unedel sie in dem Stücke verfahren, davon kann ein Beweis seyn, daß sie in einem Artikel Feuilles eine Stelle aus einem Werke Bonnet's einrückten, und statt der Wörter Dieu, Providence, die naturalistische klingende Nature, Loix generales, unterschoben, also aus Haß gegen die positive Religion offenbare Falsarii wurden.

Für die Geschichte der Philosophie ist bey der Französischen Encyclopädie am interessantesten der Ges

sichtspunct, woraus D'Alembert und Diderot den Zusammenhang der Wissenschaften und Künste betrachteten und darstellten. Ihre Ideen darüber sind entwickelt in dem Discours préliminaire der Encyclopédie. Dieser enthält zwei Theile, deren einer die Genealogie der Wissenschaften, der andere die philosophische Geschichte der Fortschritte des menschlichen Geistes seit der Wiederherstellung der Wissenschaften zu Gegenständen haben. Vom Vaco von Verulam hat D'Alembert nur die encyclopädische Ordnung der menschlichen Erkenntnisse entlehnt, nicht aber seine Vorstellungsart von der Genealogie der Wissenschaften, die ihm eigen ist; daher man ihn insofern mit Unrecht eines am Vaco begangenen Plagiats beschuldigt hat.

Die menschliche Erkenntniß besteht zunächst und vornehmlich aus Ideen, welche wir unmittelbar durch die Sinne empfangen haben, und aus der Verbindung und Vergleichung dieser Ideen. Die letztere wird im Allgemeinen Philosophie genannt, und begreift auch die Mathematik in sich. Die Scheidung beider in ihre einzelnen Zweige gehört für die Encyclopédie selbst. Diese Vergleichung, Annäherung und Verbindung der unmittelbaren Ideen ist die erste Operation der Reflexion. Aber die Erkenntnisse, welche wir durch die Vereinigung der primitiven Ideen gewinnen, sind nicht die einzigen, deren der menschliche Verstand fähig ist. Es giebt noch eine andere Gattung von Reflexionserkenntnissen. Diese bestehen aus Ideen, welche wir uns selbst bilden, indem wir uns ähnliche Wesen mit denen, welche die Gegenstände unserer directen Erkenntnisse ausmachen, einbilden oder zusammensetzen. Dies nennen wir

Nach-

Nachahmung der Natur, die den Alten so bekannt war und von ihnen so lebhaft empfohlen wurde.

Da die unmittelbaren Ideen, welche uns am lebhaftesten reizen, auch diejenigen sind, deren Andenken wir am leichtesten bewahren; so sind es auch eben diese, welche wir durch die Nachahmung ihrer Gegenstände in uns am liebsten wieder zu erwecken suchen. Wenn die angenehmen Objecte uns in der Wirklichkeit mehr rühren, als in der bloßen Vorstellung, so wird das, was sie im letztern Falle an Annehmlichkeit verlieren, auf gewisse Weise durch diejenige Annehmlichkeit ersetzt, die aus dem Vergnügen der Nachahmung entspringt. In Ansehung der Objecte aber, die in der Wirklichkeit nur traurige, schmerzliche, beunruhigende Empfindungen verursachen würden, ist umgekehrt die Nachahmung angenehmer, als die Objecte selbst; weil diese uns in die angemessene Entfernung versetzt, wo wir das Vergnügen einer Gemüthsbewegung empfinden, ohne die in der Wirklichkeit damit verbundene Beschwerde. Erkenntnisse dieser Art, die auf der Nachahmung der schönen Natur beruhen, sind alle Künste des Schönen, sowohl die bildenden, als die redenden.

Sehr fein sind die Bemerkungen D'Alembert's über den Ursprung des Ranges, welchen die Künste und Wissenschaften des Schönen vor den mechanischen Künsten im Urtheile der Menschen und in der bürgerlichen Gesellschaft insbesondre gewonnen haben. Man kann den Namen Kunst überhaupt einem jeden Systeme von Kenntnissen belegen, die sich möglicherweise auf Regeln bringen lassen, welche bestimmt, unveränderlich, und von dem Eigensinne und



Vorurtheile der Individuen unabhängig sind. In diesem Sinne könnte man mit Recht sagen, daß mehrere unserer Wissenschaften von der praktischen Seite betrachtet Künste sind. Aber so wie es Regeln giebt für die Operationen des Verstandes oder der Seele; so giebt es sie auch für die Thätigkeiten des Körpers, d. i. für diejenigen, welche auf die äußern Körper beschränkt, nur der Hand bedürfen, um ausgeübt zu werden. Daher rührt die Unterscheidung der Künste in freie (liberale) und mechanische, und die Superiorität, welche man jenen über diese einräumt. Diese Superiorität ist ohne Zweifel in mehrfacher Hinsicht ungerecht. So lächerlich inzwischen Vorurtheile seyn mögen; so ist doch unter ihnen keines ganz ohne Grund, oder, um es richtiger auszudrücken, keines ohne eine Veranlassung seines Ursprungs. Die Philosophie ist zuweilen nicht im Stande, die Missbräuche zu verbessern; aber sie kann doch stets ihre Quellen entdecken.

Da die körperliche Stärke das erste Princip war, was das Recht aller Menschen auf Freyheit und Gleichheit unnütz gemacht hat, so haben sich die Schwächern, deren Zahl immer die größte ist, mit einander vereinigt, um jenes Princip zu unterdrücken. Sie haben also mit Hülfe der Gesetze und verschiedener Arten von Staatsverfassungen eine vertragsmäßige Ungleichheit eingeführt, so daß die körperliche Stärke aufhörte das Herrschaftsprincip zu seyn. Sobald diese letzte Ungleichheit gesichert war, und die Menschen sich aus vernünftigen Gründen zu ihrer Erhaltung vereinigt hatten, unterließen sie doch nicht ihr heimlich entgegenzuarbeiten, vermöge des Triebes nach Superiorität, welchen nichts in den Menschen vermil-

gen

gen kann. Sie suchten also eine Art von Entschädigung in einer weniger willkürlichen Ungleichheit; und da die körperliche Stärke, durch die Geseze gebunden, ihnen kein Mittel der Superiorität mehr darbieten konnte; so wurden sie genöthigt, die Verschiedenheit der geistigen Talente als ein Princip der Ungleichheit anzunehmen, das natürlicher, der Ruhe günstiger, und der menschlichen Gesellschaft nützlicher war. Dadurch rächte sich der edelste Theil unsers Wesens gewissermaßen wegen der Vorzüge, die der schlechtere Theil desselben usurpirt hatte; und die geistigen Talente wurden allgemein, als an Superiorität über die körperlichen Anlagen erhaben anerkannt. Die mechanischen Künste, abhängig von der Handarbeit, und, wenn man sich so ausdrücken darf, einer Art von Routine unterjocht, wurden denjenigen Menschen überlassen, welche das Vorurtheil, in die niedrigste Classe versetzt. Die Armuth, welche diese Menschen zwang, sich solchen Arbeiten zu widmen, öfter als ihr Geschmac und ihr Genie sie dazu leiteten, wurde hernach ein Grund, sie zu verachten: so sehr schadet die Armuth Allem, womit sie sich vergesellschaftet.

Di  
 dagegen  
 am meist  
 zwischen  
 len Kün  
 durch di  
 aussetzen  
 hervorz  
 aufgewo  
 heit gew

worden, daß man sie auf eine bloß maschinenmäßige Thätigkeit zurückgebracht hat, um ihre Ausübung einer größeren Zahl von Menschen zu erleichtern. Gleichwohl darf die bürgerliche Gesellschaft, wenn sie auch mit Recht die großen Genies verehrt, denen sie ihre Aufklärung verdankt, doch nicht die Hände herabwürdigen und verachten, welche ihr dienen. Die Entdeckung des Compasses ist dem menschlichen Geschlechte nicht minder vorthellhaft gewesen, als es für die Physik die Erklärung der Eigenschaften der Magnethadel seyn würde. Auch ist nicht zu vergessen, daß, wenn man das Princip des Unterschiedes der mechanischen und freien Künste an sich selbst erwägt, es eine Menge Gelehrte giebt, deren Wissenschaft eigentlich nichts weiter, als eine mechanische Kunst, ist, und daß zwischen einem Kopfe mit Kenntnissen ohne Ordnung, Verbindung und Brauchbarkeit angefüllt, und dem Instincte eines bloß mechanischen Handwerkers gar kein wesentlicher Unterschied obwaltet.

Die Betrachtung, welche man gegen die mechanischen Einfluß sogar bis  
erstreckt zu haben. Die  
des menschlichen Ge-  
bekant; während die Ges-  
erwüster desselben; wel-  
doch muß man vielleicht  
n Künstlern die bewun-  
s menschlichen Scharf-  
Hilfsmittel des menscho-  
ich sind die meisten Kün-  
n worden, und es waren  
n erforderlich, um z. B.  
die

die Uhren zu dem Grade der Vollkommenheit zu bringen, welchen sie gegenwärtig erreicht haben. Aber ist nicht derselbe Fall bey den Wissenschaften? Wie viele Entdeckungen, die ihre Urheber unsterblich gemacht haben, waren nicht durch die Fortschritte der vorhergegangenen Jahrhunderte vorbereitet, oft bis zur Vollendung hingeführt, so daß es nur noch Eines Schrittes weiter bedurfte, um sie wirklich zu vollenden? Und warum sollten auch nur diejenigen, die einzelne Verbesserungen und Vervollkommenungen des Uhrwerks erfanden, nicht eben so viel Anspruch auf unsere Achtung haben, wie diejenigen, die nach und nach die Algebra vervollkommneten? Ausserdem, wenn man anders einsichtsvollen Männern Glauben bey messen will, welche die Verachtung, die der große Haufen gegen die mechanischen Künste hegt, nicht abgehalten hat, sie zu studiren; so giebt es so zusammenge setzte Maschinen, deren Theile so sehr von einander gegenseitig abhängen, daß es kaum glaublich ist, die Erfindung derselben sey nicht das Werk eines einzigen Kopfes gewesen. Ein so seltenes Genie, dessen Namen in der Vergessenheit begraben liegt, hätte es nicht verdient, an die Seite der kleinen Zahl schöpferischer Geister gesetzt zu werden, die uns in den Wissenschaften neue Bahnen und Aussichten gebrochen und eröffnet haben?

Von den liberalen Künsten, die man auf Principien zurückgeführt hat, werden diejenigen, welche die Nachahmung der Natur zum Gegenstande haben, schöne Künste genannt, weil das Vergnügen ihr vornehmster Zweck ist. Dies ist jedoch nicht das einzige Merkmal, welches sie von den nothwendigern oder nützlicheren freyen Künsten, wie die Gramma-

ist, die logik, und die Moral absondert. Die letzteren haben feste und allgemein geltende Regeln, die jeder Mensch einem Andern mittheilen kann; anstatt daß die Ausübung der schönen Künste vorzüglich in einer Erfindung besteht, die ihre Gesetze nur vom Genie empfängt. Die Regeln, welche man über die Künste dieser Gattung festgesetzt hat, betreffen eigentlich nur den mechanischen Theil derselben; sie bringen ohngefähr dieselbe Wirkung mit dem Teleskop hervor, sie helfen nur denen, die sehen können.

Aus allem Visherigen erhellt, daß die verschiedenen Arten, wie unser Verstand auf die Objecte wirkt, und der verschiedene Nutzen, welchen er von diesen Objecten selbst zieht, das erste sich uns darbietende Mittel ist, um im Allgemeinen unsere Kenntnisse von einander zu unterscheiden. Es bezieht sich hier Alles auf unsere Bedürfnisse, diese mögen nun schlechtthin nothwendig seyn, oder auf Convenienz und Vergnügen, oder auf Gewohnheit, Eigensinn und Laune beruhen. Je enger die Bedürfnisse sind, oder je schwerer zu befriedigen, desto langsamer kommen die Kenntnisse, die ihre Befriedigung voraussetzt, in der Geschichte der Künste und Wissenschaften zum Vorschein. Welche Fortschritte würde nicht die Arzneykunde auf Kosten der bloß speculativen Wissenschaften gemacht haben, wenn sie eben der Gewißheit für, wie die Geometrie? Es giebt aber auch sehr ausgezeichnete Merkmale des Unterschieds der Art, wie unsere Kenntnisse uns afficiren, den verschiedenen Urtheilen, welche unser Verstand über ihre Ideen fällt. Diese Urtheile werden Namen Evidenz, Gewißheit, Wahrheit, Gefühl und Geschmack bezeugt.

Die

Die Evidenz kommt strenge genommen nur solchen Ideen zu, deren Verbindung der Verstand auf einmal einseht und begreift; die Gewißheit solchen, deren Verbindung nur mit Hülfe einer gewissen Zahl Zwischenideen eingesehen und begriffen werden kann; oder, was hiermit einerley ist, solchen Sätzen, deren Identität mit einem an und für sich selbst evidenten Principe nur durch einen längern oder kürzern Umweg entdeckt werden mag. Aus diesen Bestimmungen folgt, daß nach der Natur des menschlichen Verstandes dasjenige, was für den Einen evident ist, zuweilen für einen Andern nur gewiß seyn würde.

Man könnte auch die Wörter Evidenz und Gewißheit noch in einem andern Sinne nehmen, und sagen, daß die erstere ein Resultat der bloßen Operationen des Verstandes sey, und sich auf metaphysische und mathematische Erkenntnisse beziehe; die andere aber mehr physikalischen Gegenständen angehöre, deren Erkenntniß die Frucht eines beständigen und unveränderlichen Verhältnisses unserer Sinne ist.

Die Wahrscheinlichkeit betrifft vorzüglich historische Thatsachen, und überhaupt alle vergangene, gegenwärtige und künftige Begebenheiten und Ereignisse, die wir einer Art von Zufalle zuschreiben, weil wir ihre Ursachen nicht mit Zuverlässigkeit herauszubringen vermögen. Derjenige Theil dieser Erkenntniß, welcher das Gegenwärtige und Vergangene zum Objecte hat, ob er sich gleich auf das bloße historische Zeugniß gründet, bewirkt doch oft in uns eine eben so starke Ueberzeugung, wie diejenige ist, die aus Axiomen entspringt. Das Gefühl ist von

zwey

werthen Gattung. Das eine für moralische Wahrheiten geeignet nennt man Gewissen; es ist eine Folge des natürlichen Gesetzes und der Ideen, welche wir vom Guten und Bösen haben. Man könnte es die Evidenz des Herzens nennen; denn so verschieden es auch von der Evidenz des Verstandes ist in Ansehung speculativer Wahrheiten, so beherrscht es doch unsern Geist mit derselben Gewalt. Die andere Gattung des Gefühls wird besonders afficirt durch die Nachahmung der schönen Natur, und das, was man Schönheit der Darstellung und des Ausdrucks nennt. Es faßt mit Entzücken die erhabene frappirende Schönheit; es entwickelt und entdeckt mit Feinheit die verborgene; es verschmährt und verbannt Alles, was nur den Schein des Schönen hat. Oft spricht es strenge Urtheile aus, ohne sich die Mühe zu geben, daß es die Gründe derselben aus einander setze, weil diese Motive aus einer Menge von Ideen hervorgehen, die sich nicht gleich auf der Stelle angeben und noch weniger Andern mittheilen lassen, welche vielleicht dafür gar keine Empfänglichkeit haben. Dieser Art des Gefühls verdanken wir insbesondre den Geschmack und das Genie. Beide gehen darin von einander ab, daß das Gewie ein Gefühl ist, welches erzeugt, schafft, und bildet, der Geschmack hingegen ein Gefühl, welches über das Erzeugte, Geschaffene und Gebildete urtheilt.

Nach der Erörterung des successiven Ursprungs und der Verbindung der Künste und Wissenschaften läßt d'Alembert die encyclopädische Anordnung derselben folgen, wobei der vom Baco von Verulam entworfene Arbor Scientiarum zum Grunde liegt, nur mit

mit manchen Abänderungen im Einzelnen. Diese encyclopädische Anordnung, verglichen mit denjenigen, die in unseren Zeiten entworfen sind, hat sehr große Mängel und Fehler, was auch ohne weitere Kritik aus der ersten Ansicht derselben erhellt. Den Beschluß des ganzen Discours preliminaire de l'Encyclopedie macht eine Uebersicht der vornehmsten Veränderungen in dem neuern Zustande der Wissenschaften und Künste seit Baco \*).

Mit der Einleitung in die Encyclopädie und dem wissenschaftlichen Plane derselben hängt eine ausführliche Abhandlung d'Alemberts unter dem Titel: Elements de philosophie, worin er die Principien seiner eigenen philosophischen Vorstellungsart vorgetragen hat, auf's genaueste zusammen. Den Inhalt dieser will ich also etwas näher charakterisiren \*\*).

Die Philosophie überhaupt ist nach d'Alembert die Anwendung der Vernunft auf verschiedene Gegenstände, auf welche sie angewandt werden kann. Die Elemente der Philosophie dürfen also nur, aber müssen auch die Grundprincipien aller menschlichen Erkenntnisse enthalten. Diese Erkenntnisse sind von dreifacher Art; sie bestehen entweder aus Thatsachen, oder aus Gefühlen, oder aus Resultaten der Reflexion. Die letztere Art schließt sich einzig und von

\*) S. auch d'Alembert's Melanges de Litterature, d'Histoire et de philosophie; nouv. edit. Tomes V. Amsterd. 1760. 8. wo der Discours preliminaire de l'Encyclopedie an der Spitze des ersten Bandes steht. Angehängt ist eine Explication détaillée du Systeme des connoissances humaines von Diderot.

\*\*) Ibid. T. IV.



## 382 Geschichte der neuen Philosophie

von allen Seiten der Philosophie an; die beiden andern nähern sich dieser nur unter einigen Gesichtspunkten, aus welchen man sie betrachten kann. Die Wissenschaft der Thatsachen der Natur ist einer der großen Gegenstände des Philosophen; nicht um zu ihrer ersten und obersten Ursache hinaufzusteigen, was fast immer unmöglich ist; sondern um sie zu verstehen, zu vergleichen, in Classen zu ordnen, die einen durch die anderen zu erklären, und ihren Gebrauch im wirklichen Leben zu zeigen. Die Wissenschaft der historischen Thatsachen steht mit der Philosophie von zwei Seiten in Verknüpfung, durch die Principien, welche bey der historischen Gewißheit zum Grunde liegen, und durch den Nutzen, welcher sich aus der Geschichte ziehen läßt. Die Menschen, welche auf der Schaubühne der Welt auftreten, werden von dem Weisen als Zeugen gewürdigt, oder als Schauspieler beurtheilt; er studirt das moralische Urtheil, wie das physische, ohne von Vorurtheilen geblendet zu werden.

Die Wahrheiten des Gefühls gehören für den Geschmack, oder die Moral, und unter diesen beiden Gesichtspuncten bieten sie der philosophischen Betrachtung wichtige Gegenstände dar. Die Principien der Moral sind mit dem allgemeinen Systeme irdgerlichen Gesellschaft genau verbunden, zum gesellschaftlichen Wohle des Ganzen und der Theile, welchen dieses zusammengesetzt ist. Die Natur, wollte, daß die Menschen in Gesellschaft lebten, hat sie von der Mühe befreit; die Menschen nach denen sich ihr gegenseitiges Betragen richtet, durch Raisonement zu suchen; sie läßt sie in durch eine Art von Inspiration erkennen, und

und gewährt ihnen ein innres Vergnügen, wenn sie befolgen, so wie sie antreibt, die Gattung fortzupflanzen durch die Lust, die sie damit verbindet. Sie führt den großen Haufen durch den Reiz des Eindrucks, die einzige Impulsion, die ihr angemessen ist. Aber sie überläßt es dem Weisen, in ihre Absichten einzudringen. Während andere Menschen sich auf die Empfindungen einschränken, welche die Natur ihnen gegen ihres Gleichen verstehen hat; beobachtet und untersucht der Weise die innige Verbindung dieser Gefühle mit seinem eigenen Interesse; er offenbart sie eben diesen Menschen, die sie nicht erkannt, und knüpft dadurch die Bande noch fester, welche sie vereinigen.

Einer ähnlichen Analyse unterwirft er die Wahrheiten des Gefühls; die sich auf Gegenstände des Geschmacks beziehen. Aufgeklärt durch eine subtile und gründliche Metaphysik, unterscheidet er die allgemeinen Principien des Geschmacks, die bey allen Völkern gleich sind, von denen, die durch den Charakter, das Genie, und den Grad der Empfindlichkeit der Nationen oder Individuen modificirt werden. Durch diese Unterscheidung sondert er das wesentliche Schöne von dem conventionellen. Gleich ferne von einer mechanischen principienlosen Entscheidung, und einer zu spitzfindigen Discussion, treibt er die Analyse des Gefühls nur so weit, wie sie gehen kann. Er studirt den Eindruck, welche schöne oder für schön gehaltene Gegenstände auf ihn machen, giebt sich und Andern davon Rechenschaft, und wenn er, so zu reden, sein Vergnügen mit seiner Vernunft in Einklang gebracht hat, so beklagt er ohne Anmaßung, und ohne Bestreben, sie gleichsam mit Gewalt zu über-

Werkzeugen, diejenigen, denen durch die Natur, oder durch die Gewohnheit eine andere Art zu empfinden zu Theile geworden ist.

Da die Philosophie Alles umfaßt, was zum Bezirke der Vernunft gehört, und die Vernunft mehr oder weniger ihre Herrschaft über alle Gegenstände unserer natürlichen Erkenntniß ausdehnt; so folgt, daß man von den Elementen der Philosophie nur eine einzige Gattung von Erkenntnissen ausschließen müsse, nemlich diejenigen, welche mit der geoffenbarten Religion zusammenhängen. Diese sind den menschlichen Wissenschaften durchaus fremde, nach ihrem Inhalte, Charakter, und selbst nach der Art der Werkzeugung, welche sie in uns bewirken. Mehr, wie Pascal bemerkt, für das Herz bestimmt, als für den Verstand, verbreiten sie das lebendige ihnen eigenthümliche Licht nur in einer Seele, die schon durch göttlichen Einfluß vorbereitet ist. Der Glaube, sagt d'Alembert spottend, ist ein sechster Sinn, den der Schöpfer nach Willkühr den Menschen gewährt oder verweigert; und in eben dem Grade, in welchem die erhabenen Wahrheiten der Religion über die trocknen speculativen der menschlichen Wissenschaft erhaben sind, in eben diesem erhebt sich auch der innere übernatürliche Sinn, mit welchem auserwählte Menschen jene Wahrheiten fassen, über den groben und gemeinen, wodurch jeder andere Mensch die philosophischen Wahrheiten erkennt.

Wenn inzwischen die Philosophie nicht eine einseitige rauberische Hand an die Gegenstände der Offenbarung legen darf; so kann und muß sie doch die Gründe unsers Glaubens prüfen. Die Prinzipien

sien dieses Glaubens sind in der That dieselben mit denen, welche der historischen Gewissheit zum Fundamente dienen, nur mit dem Unterschiede, daß in Sachen der Religion die Zeugnisse, welche die Basis davon sind, einen Grad der Evidenz und Kraft haben müssen, welche der Wichtigkeit und Erhabenheit ihrer Gegenstände entsprechen. Der Vernunft gebührt es also, hier Regeln der Kritik festzusetzen, um alle schwache Beweise zu entfernen; diejenigen, welche alle Religionen für sich benutzen könnten, von denen zu trennen, die nur der einzig wahren angemessen sind; endlich den wahren Beweisen die Stärke und Deutlichkeit zu geben, deren sie nur empfänglich seyn mögen. Auf diese Weise lehrt der Glaube in das Gebiet der Philosophie zurück, wiewohl nur — um eines desto sicherern Triumphs zu genießen.

Die Gegenstände der Elemente der Philosophie reducirt d'Alambert auf vier Hauptbegriffe, Raum, Zeit, Verstand, und Materie. Die Geometrie bezieht sich auf den Raum; die Astronomie und Geschichte auf die Zeit; die Metaphysik auf den Verstand; die Physik auf die Materie; die Mechanik auf den Raum, die Zeit und die Materie zugleich; die Moral auf den Verstand mit der Materie verbunden, d. i. auf den Menschen; die schönen Wissenschaften und die Künste beziehen sich endlich auf den Geschmack und die Bedürfnisse des Menschen. So verschieden auch diese Wissenschaften unter einander seyn mögen, sowohl in Ansehung ihres Umfangs, als ihrer Natur, so giebt es doch nichts desto weniger allgemeine Gesichtspuncte, aus welchen ihre Elemente behandelt werden müssen. Es giebt eben-

so auch merkwürdige Unterschiede in der Art, ja in allgemeinen Gesichtspuncte auf die Elemente jeder besonderen Wissenschaft anzuwenden.

Die Wahrheiten, welche die Elemente der Philosophie ausmachen, sind zweyerley: erstlich diejenigen, welche das erste Glied der unermesslichen Kette aller Erkenntnisse bilden; zweitens diejenigen, welche den Vereinigungspunct mehrerer Zweige dieser Erkenntnisse abgeben. Die Wahrheiten der ersten Gattung haben das unterscheidende Merkmal, daß sie von keiner andern abhängen, und ihre Beweise selbst mit sich führen. D'Alembert will unter ihnen nicht die sogenannten Axiome verstanden wissen, die meistens identische Sätze sind, durch welche man in der Erkenntniß nicht einen Schritt weiter komt. Für die wahren Principien, von denen man ausgehen müsse, erklärt er einfache allgemein anerkannte Thatsachen, die nicht wiederum andere Thatsachen voraussetzen, die man folglich nicht weiter erklären oder ihrer Existenz nach bestreiten kann; in der Physik z. B. die allträglichen Phänomene, welche Jedermann wahrnimmt; in der Geometrie die in die Sinne fallenden Eigenschaften der Ausdehnung, in der Mechanik die Undurchdringlichkeit der Körper, als Quelle ihrer gegenseitigen Thätigkeit; in der Metaphysik das Resultat unserer Sensationen; in der Moral die ursprünglichen allen Menschen gemeinschaftlichen Neigungen und Gefühle. Demnach ist die Philosophie keinesweges bestimmt, sich in die allgemeinen Eigenschaften des Daseyns und der Substanz, in unnütze Untersuchung abstracter Begriffe, in willkührliche Distinctionen und endlose Nomenclaturen zu verlieren. Sie ist entweder eine Wissenschaft von Thatsachen, oder — von Chimären.

Alle

Alle unsere Ideen hält d'Alembert für ursprünglich einfache; aber in einem eigenen Sinne. Denn so zusammengesetzt auch ein Object seyn mag, so ist doch die Operation, wodurch wir dasselbe begreifen, nur Eine; so daß folglich es eine einzige einfache Thätigkeit ist, wenn wir uns einen Begriff von einem Körper bilden, als einer Substanz, die zugleich ausgedehnt, undurchdringlich ist, und Figur und Farbe hat. Man muß deswegen über den Grad der Einfachheit der Ideen nicht nach der Natur der Thätigkeiten des Verstandes urtheilen; vielmehr ist es die Einfachheit des Objects, die hier entscheidet; und diese Einfachheit wird nicht bestimmt durch die geringe Zahl der Theile des Objects, sondern durch die Zahl der Eigenschaften, welche man dabei betrachtet. Sollte folglich auch der Raum aus Theilen zusammengesetzt, und kein einfaches Wesen seyn; so ist doch die Idee, welche wir davon haben, eine einfache Idee, weil alle Theile des Raums von derselben Beschaffenheit sind, folglich die partiellen Ideen, welche die Vorstellung des Raumes enthält, auch einander völlig gleich sind. Eben so verhält es sich mit der Vorstellung der Zeit. Die Idee des Körpers hingegen ist zusammengesetzt, weil sie die verschiedenen und trennbaren Ideen der Undurchdringlichkeit, der Figur und Ausdehnung in sich schließt.

Man kann die einfachen Ideen nach zwei Hauptgattungen ordnen. Die erste Gattung befaßt die abstracten Begriffe. Die Abstraction ist in der That nichts anders, als die Thätigkeit, wodurch wir an einem Objecte eine besondere Eigenschaft erwägen, ohne auf die anderen Eigenschaften aufmerksam zu seyn; vergleichen sind die schon er-

wähnten Ideen der Ausdehnung und der Dauer, der Existenz, der Sensation u. a. Die zweite Einteilung der einfachen Ideen enthält die primitiven, welche wir ursprünglich durch die Sinne erwerben, wie die Vorstellungen der besonderen Farben, des Kalten, des Warmen u. w.

Man kann eine einfache Idee nicht besser darstellen, als durch das Wort, welches sie bezeichnet. Eine Definition würde sie nur verdunkeln. Aber alle Begriffe, die mehr einfache Ideen in sich schließen, müssen definiert werden, geschähe es auch nur, um diese Ideen daraus zu entwickeln. So werden z. B. in der Mechanik weder der Raum, noch die Zeit, definiert werden dürfen, wohl aber die Bewegung, weil die Idee der Bewegung die Ideen des Raumes und der Zeit in sich faßt. Die einfachen Ideen, welche zu einer Definition gehören, müssen denn so von einander unterschieden werden, daß man keine derselben wegnehmen kann, ohne die Definition unvollständig zu machen. Hierauf muß man vorzüglich achtung haben, damit nicht Andere für zwei verschiedene Begriffe halten, was individuell nur ein und derselbe Begriff ist. Nach diesem Principe wird eine Definition um so deutlicher seyn, vorausgesetzt daß an dem Uebrigen nichts vermißt wird, je kürzer sie ist; man kann sogar, um sie noch mehr abzukürzen, zusammengesetzte Ideen in dieselbe aufnehmen, nur müssen sie vorher erklärt oder an und für sich selbst leicht erklärbar seyn. Ueberhaupt dient eine leicht verständliche Kürze mehr als man glaubt, zur Deutlichkeit; sie unterscheidet sich nicht von der Dunkelheit, welche darin besteht, nur solche Ideen zu gebrauchen, die notwendig sind, sie in eine solche Ordnung

Ordnung zu bringen, und sie angemessen auszuweisen.

Die meisten Philosophen behaupten, der Zweck der Definitionen sey, die Natur der definirten Objecte selbst zu erklären. Soll diese Behauptung einen Sinn haben, so fällt sie mit der obigen zusammen, welche letztere jedoch viel weniger zweydeutig ist. In der That sind wir nicht bloß in Ansehung der Natur jedes besondern Dinges als solchen unwissend; sondern wir wissen auch nicht einmal, was die Natur eines Dinges als solche sey. Die Natur der Dinge in ihrer Beziehung zu uns betrachtet ist bloß die Entstehung der einfachen Ideen, welche in den Begriffen liegen, die wir uns von diesen Dingen machen. Der berühmte Streit der Realisten und Nominalisten war daher ein bloßer Wortstreit. Die Definitionen sind weder bloß real, noch bloß nominal; sie sind nicht als bloße Namensklärungen, und weniger als Sachklärungen; sie erklären die Natur des Gegenstandes, wie wir denselben uns vorstellen und begreifen; aber nicht, wie er ist.

Von Principien unserer Erkenntniß können wir nun reden, sofern diese von gewissen Vorstellungen und Begriffen abhängen. An sich mögen diese dem Namen der Principien nicht verdienen; sie sind vielleicht sehr entfernte Folgerungen aus andern allgemeineren Principien, die ihre sublimen unsern Blicken entzieht. Wir müssen nicht die ersten Bewohner des Weltgeheudes nachahmen, die, weil sie keine Grenze des Werts erblickten, sich einbildeten, daß es keine habe.



Was die Wahrheiten betrifft, welche die Vereinigungspuncte der verschiedenen Glieder in der Kette der wissenschaftlichen Erkenntnisse ausmachen; so sind diese nicht Principien, weder an sich selbst, noch in Beziehung zu uns, weil sie die Resultate mehr anderer Wahrheiten sind. Sie gehören aber doch zu den philosophischen Elementen durch die große Zahl der Wahrheiten, die aus ihnen wiederum hervorgehen und können in dieser Hinsicht als Principien vom zweiten Range betrachtet und behandelt werden. Man wird diese Principien an einem doppelten Merkmale erkennen: sofern sie eine große Zahl einzelner Wahrheiten unter sich befaßen, und selbst wiederum von zwei oder mehr primitiven Wahrheiten abhängig sind. Bemerkt man diese Abhängigkeit nicht gleich auf den ersten Blick, so läßt sich das Intervall durch einige Wahrheiten ausfüllen, die zur Bewirkung der Verbindung bestimmt sind, und die sie zwar nicht unmittelbar berühren dürfen, aber doch in einer angemessenen Distanz gestellt sind, um dem Verstande den Uebergang von den secundären zu den primitiven Principien zu erleichtern. Jene Wahrheiten, welche die ersten Principien mit denen des zweiten Ranges verbinden, werden gewöhnlich einige andere Wahrheiten unter sich fassen in collateralen Zweigen, und dadurch leicht für solche zu erkennen seyn, welche man vorzugswels in den Elementen der Philosophie zu gebrauchen hat.

h. A. L. M. b. e. r. g.  
in; aber, seine  
in den philos.  
Grunde liegt  
erh.

Unsere Ideen sind das Princip unserer Erkenntnis, und diese Ideen selbst haben abermals ihr Princip in unseren Sensationen. Dies ist ein Factum der Erfahrung. Wie vermögen aber die Sensationen unsere Ideen hervorzubringen? Das ist die erste Frage, welche der Philosoph sich vorzulegen hat, und auf deren Untersuchung und Beantwortung das System der philosophischen Elemente zunächst gerichtet ist. Die Theorie vom Ursprunge unserer Ideen gehört also der Metaphysik an; sie ist einer ihrer vornehmsten Gegenstände; und vielleicht sollte sie sich ganz hierauf einschränken. Fast alle übrige Probleme, die sie aufzulösen strebt, sind unauflöslich oder frivol; sie sind bloß Nahrung des *esprit téméraire*, ou des *esprit faux*. Man darf sich deswegen gar nicht darüber wundern, wenn so viel spitzfindige Streitigkeiten, die immer von neuem aufgeworfen und verhandelt, nie gelöst wurden, bey allen guten Köpfen jene Wissenschaft, die man Metaphysik, als leer an Inhalte und voll Zankereien, verächtlich gemacht haben. Gegen diese Betrachtung würde sie gesichert gewesen seyn, wenn sie sich innerhalb ihrer natürlichen Schranken gehalten, und nicht nach Erkenntnissen zu streben sich angenommen hätte, die sie entweder nicht erreichen kann, oder welche zu erwerben nicht das Mühe werth war. Man kann in einem gewissen Verstande von der Metaphysik sagen: Daß entweder Jedermann sie weiß, oder Niemand; oder, um es genauer auszudrücken, daß Jedermann die Metaphysik nicht weiß, die Niemand wissen kann. Es geht mit metaphysischen Systemen, wie mit Theaterstücken. Die Wirkung ist verfehlt, wenn sie nicht allgemein ist. Das Wahre in der Metaphysik gleicht dem Wahren in

Sachen des Geschmacks; es ist ein Wahres, wovon der Verstand jedes Menschen den Keim in sich trägt, dem zwar die meisten Menschen keine Aufmerksamkeit widmen, das sie aber anerkennen, sobald man es ihnen zeigt. Es scheint, daß Alles, was man aus einem guten metaphysischen Buche lernt, nur eine Art von Erinnerung an das ist, was unsere Seele bereits gewußt hat. Die damit verbundene Dunkelheit fällt immer dem Schriftsteller zur Schuld, weil die Wissenschaft, welche er lehren will, keine andere Sprache, als die Sprache des gemeinen Lebens hat. Man kann auf gute metaphysische Schriftsteller anwenden, was von guten Schriftstellern oft gesagt ist: es ist Niemand, der, indem er sie liest, nicht glaubt, eben so über die Dinge reden zu können, wie sie. Wenn inzwischen alle Menschen die Anlage haben, metaphysische Theorien zu verstehen, so haben nicht alle die Anlage, sie aufzustellen und Andre dadurch zu belehren.

Das Verdienst, wahre und einfache Begriffe mit Leichtigkeit dem Verstande Anderer beizubringen, ist viel größer, als man denkt, weil die Erfahrung uns zeigt, wie selten es sey. Richtige metaphysische Ideen sind gemeine Wahrheiten, die Jeder faßt, die aber wenig Menschen das Talent, haben, zu entwickeln; so schwer ist es, bey was, für Materien es auch seyn möge, sich das eigen zu machen, was Jedermann angehört.

Die Untersuchung der Thätigkeit des Geistes, wodurch derselbe von den Sensationen zur Kenntniß der äußern Objecte übergeht, ist unstreitig der erste Schritt, welchen die Metaphysik thun muß. Wie geht

geht unsere Seele gleichsam aus sich heraus, um sich der Existenz dessen zu vergewissern, was nicht sie ist? Tous les hommes franchissent ce passage immense, sous le franchissent rapidement et de la même manière. Es ist also hinreichend, wenn wir uns selbst studiren, um in uns die Principien zu finden, welche uns dienen können, die große Frage von der Existenz der äußern Dinge zu beantworten. Diese Frage schließt drei andere in sich, welche man nicht verwechseln und verwirren muß: 1) Wie schließen wir von unsern Sensationen auf die Existenz der äußern Dinge? 2) Ist dieser Schluß demonstrativ? 3) Wie gelangen wir mittelst eben jener Sensationen dazu, uns Ideen von Körpern und Ausdehnung zu bilden?

Das erste Problem, meynet d'Alembert, da es eine wahre Thatsache zum Gegenstande habe, könne mit aller möglichen Evidenz aufgelöst werden. Der Schluß von Sensationen auf äußere Dinge, welche sie verursachen und ihnen entsprechen, ist eine Operation des Verstandes, die nur den Philosophen in Verwunderung setzt, wiewohl er sich darüber zu verwundern ein Recht hat. Das Volk lacht anfangs über seine Verwunderung, theilt sie aber sehr bald mit ihm, wenn es nur erst ein wenig darüber reflectirt hat. Inzwischen bleibt hier nichts anders übrig, als der Anleitung der Natur zu folgen, die dem Menschen das Gefühl gab, um ihn von der Existenz der äußern Dinge zu überzeugen. Die Undurchdringlichkeit, als die wesentlichste Qualität der Körper, lernen wir nur durch das Gefühl kennen; und so wie wir dem gesunden Gefühle trauen können und müssen, so können und müssen wir auch den übrigen Sinnen trauen.

Um unsern eignen Körper von andern äußern Körpern zu unterscheiden ist folgende Wahrnehmung hinlänglich. Wenn ein Theil unsers eignen Körpers einem andern berührt, so ist unsere Sensation gedoppelt; hingegen ist sie einfach und ohne Replik, wenn wir einen fremden Körper berühren. Auf diese Art können wir sehr leicht Uns und das Unsrige von dem unterscheiden, was nicht Wir, und was außer Uns ist.

Aber ist der Schluß vom Gefühl auf äußere Dinge demonstratio? Die Philosophen sind über diesen Punkt sehr uneinig; ob sie gleich sämmtlich annehmen, daß unser Hang, die Existenz der äußern Dinge anzunehmen, unvertilgbar und durch keine Philosophie zu überwinden sey. D'Alembert wies derlegt mehrere von den Philosophen vorgebrachte Gründe, warum der Behauptung von der Existenz der äußern Dinge eine demonstrative Gewißheit zukommen müsse, unter andern das Cartesische Raisonnement, daß Gott, das wahrhaftigste Wesen, uns täuschen würde, wenn die äußern Dinge nicht wirklich außer uns wären, zumal da Gott selbst der Urheber unserer Vorstellungen von äußern Dingen ist. Die beste Antwort auf die obige Frage, hält er das für; sey diejenige, welche einst Diogenes dem Zeno gab: Wer nicht an wirkliche äußere Dinge glaubt, der mag mit Phantomen leben und raisonniren. Sehr sonderbar findet D'Alembert mit Recht, daß Malebranche bloß aus dem Grunde die Existenz der Materie nicht geleugnet habe, um nicht der Offenbarung zu widersprechen. Als ob die Offenbarung selbst nicht auf dem Glauben an äußere Dinge beruhe! — Man bewege doch einen Un-

gläub-

gläubigen, die Existenz der Körperwelt zu leugnen, andrer wird sich bald schämen, ein Ungläubiger zu seyn, wenn er andres nicht den Verstand ganz verlorren hat. Bei den christlichen Philosophen ist es fast immer die Vernunft, welche den Glauben verteidigt; hier durch eine besondere Disposition des Verstandes ist es der Glaube des Malebranche, der seine Vernunft vor der unhaltbarsten und ungenügsamsten Lehre bewahrt hat.

Ueberhaupt ist die einzig gültige Antwort, welche man dem Zweifler an der Existenz der Körper entgegen setzen kann, diese: dieselben Wirkungen entspringen aus denselben Ursachen. Nimmt man nun für einen Augenblick die Existenz der Körper an, so können die Sensationen, welche sie in uns hervorbringen, weder lebhafter, noch beständiger, noch eindringlicher seyn, als diejenigen, welche wir haben; also müssen wir voraussetzen, daß die Körper existiren. So weit kann das vernünftige Raisonnement in dieser Materie nur gehen, und dabey müssen wir stehen bleiben.

Die Illusion in Träumen frappirt uns unstreitig eben so lebhaft, als ob die Objecte uns wirklich gegenwärtig wären. Aber wir entdecken doch die Illusion, wenn wir beim Erwachen wahrnehmen, daß das, was wir glaubten zu sehen, zu fühlen, oder zu hören, gar keine Beziehung oder Verbindung weder mit dem Orte gehabt habe, wo wir sind, oder mit dem, was wir uns vorher gethan zu haben erinnern. Wir unterscheiden also doch das Wachen von dem Schlaf durch den Zusammenhang der Handlungen, die während des Wachens auf einander folgen und einander

ver-

veranlassen; diese bilden eine Kette, die von dem Träumen auf einmal zerissen oder unterbrochen wird, und bey der wir ohne Mühe die Lücken bemerken, welche der Schlaf darin verursacht hat. Hiernach kann man die wirkliche Existenz der Objecte von den erräumten sondern.

Das dritte obige Problem: Wie wir zu den Ideen von Körpern und von Ausdehnung gelangen? ist unstreitig mit den bedeutendsten, und mit in einem gewissen Sinne unauflösbaren Schwierigkeiten verbunden. Das Gefühl lehrt uns, erstlich das, was unser ist, von dem, was unser Körper umgiebt, trennen; es macht, so zu sagen, daß wir uns aus uns her, wie um einen Mittelpunkt, das Universum beschreiben; aber wie kann es uns die Vorstellung von der gegenseitigen Contiguität der Partikeln geben, worin eigentlich der Begriff der Ausdehnung besteht? Hierüber kann uns die Philosophie, wie d'Alembert glaubte, nur eine sehr unvollkommne Aufklärung geben. Wir können nemlich nicht bis auf die einfachen Perceptionen zurückgehen, welche die Elemente dieser vielfachen Perception sind, so wie wir nicht zu den Elementen der Materie zurückgehen können. Denn jede primitive, einzige und elementarische Perception kann nur ein einfaches Ding zum Objecte haben; und es ist uns eben so unmöglich zu begreifen, wie die Vereinigung einer endlichen oder unendlichen Zahl einfacher Perceptionen eine zusammengesetzte hervorbringt, als zu begreifen, wie ein zusammengesetztes Wesen aus einfachen entstehen könne. Kurz die Sensation, welche uns die Ausdehnung erkennen läßt, ist nach ihrer Natur eben so unerkklärlich, wie die Ausdehnung selbst. Daher wird

wird auch das Wesen der Materie, und die Art, wie wir uns dieselbe vorzustellen vermögen, stets im Dunkeln bleiben. Wir können aus unseren Sensationen schließen, daß es Dinge außer uns gebe; aber ob das, was wir Materie nennen, der Idee gleich sey, welche wir uns davon machen; dies einzusehen, darauf müssen wir Verzicht thun.

In jeder Wissenschaft giebt es wahre oder anerkannte Principien, die man durch eine Art von Instinct faßt, dem man sich ohne Widerrede überlassen muß. Sonst müßte man bey den Principien ein Fortgehen in's Unendliche annehmen, was eben so ungeeignet seyn würde, wie ein Fortgehen in's Unendliche bey den Dingen und Ursachen, wodurch Alles ungewiß würde aus Mangel eines festen Punkts, von welchem man anheben könnte. Unsere Sensationen sind uns vertheilt, um unsere Bedürfnisse, nicht aber um unsere Neigungen zu befriedigen, um uns von dem Verhältnisse zu unterrichten, worin die äußern Dinge zu uns stehen, nicht, um uns diese an sich ihrem Wesen nach kennen zu lehren. Was liegt uns auch im Grunde daran, in das Wesen der Körper einzudringen, sobald wir nur bey der Materie, wie wir dieselbe vorstellen und begreifen, die Eigenschaften, die wir als primitive betrachten, von denen absondern können, die wir als secundare wahrnehmen, und sobald das allgemeine System der Erscheinungen, immer in Einigkeit und Zusammenhange, uns nitgend Widersprüche darstellt?

Gesetzt aber auch, daß die Materie, so weit wir sie begreifen, ein von demjenigen, was sie an sich ist, sehr verschiedenes Phänomen wäre; daß wir

durchs



durchaus keinen richtigen Begriff von ihrem Wesen hätten; so würde uns doch die tägliche Erfahrung lehren, daß die Vereinigung von Substanzen, was sie auch an sich seyn möge, die wir Materie nennen, des Handelns, Wollens, Empfindens und Denkens unfähig sey. In jener Vereinigung von Substanzen, welche die Materie ausmacht, kann also so auch das denkende Princip nicht enthalten seyn. Der Weise beschränkt sich also auch auf diese unstreitige Wahrheit, ohne weiter die Gründe von den meisten Phänomenen aufzusuchen, die unsere Sensationen begleiten. Er wird sich z. B. gar nicht um eine Erklärung bemühen, warum und wie wir das Gefühl auf die Extremitäten unsers Körpers beziehen; und warum das empfindende Princip in uns, das von Natur einfach und untheilbar ist, bald successiv, bald simultan in alle äußere Theile des Körpers versetzt wird, die durch äußere Objecte afficirt werden. Im Allgemeinen ist nie zu vergessen, je mehr man die verschiedenen Probleme, die der Metaphysik angewiesen werden, zu ergründen trachtet; desto mehr erkennt man, daß ihre Lösung über die Schranken unsers Verstandes hinausgeht, und daß sie also von den Elementen der Philosophie ausgeschlossen werden müssen. In diese Classe muß auch eine zahllose Menge anderer Fragen gerechnet werden z. B. Worauf die Vereinigung des Körpers und der Seele und ihre gegenseitigen Einwirkungen beruhen? — Zu welcher Zeit die Seele mit dem Körper verbunden sey? — Ob die Gewohnheiten und Fertigkeiten im Körper und in der Seele zugleich, oder in der Seele allein liegen? — Worin die Ungleichheit der Geister bestehe? — Ob diese Ungleichheit in den Seelenwesen ihren Grund habe, oder einzig von der Disposition des

des Körpers, der Erziehung, den Umständen, und den Verhältnissen in der bürgerlichen Gesellschaft abhängen? — Wie verschiedene Objecte auf Abtrug ihrer Natur nach gleiche Seelen so verschieden einwirken können, oder wie einfache Substanzen ihrer Natur nach ungleich seyn können? — Wie die Thiere, die mit uns gleiche Organe, gleiche, oft lebhaftere, Sensationen haben, doch auf diese Sensationen beschränkt bleiben, ohne daraus, wie wir, ein ma. Mannichfaltigkeit abstracter und reflectirter Ideen zu ziehen, ohne sich metaphysische Begriffe, eine Sprache, Gesetze, Wissenschaften und Künste zu bilden? — Endlich wie weit kann die Reflexion bey den Thieren gehen, und warum geht sie nicht weiter? Alle diese Fragen sind unbeantwortlich, und die Philosophen sollten sie deswegen für immer aufgeben.

Das Daseyn der Objecte unserer Sensationen, unsers Körpers, und des denkenden Wesens in uns führt den Philosophen zu der großen Wahrheit vom Daseyn Gottes. Diese Wahrheit kann nicht erst durch die Offenbarung erkannt werden, weil diese jenes voraussetzt. Auch hier muß der vernünftige Philosoph bey den Beweisen stehen bleiben, die allen Secten gemeinschaftlich sind, und sich auf Principien stützen, welche in jedem Zeitalter von allen Menschen für gültig anerkannt wurden. Er wird also das Daseyn Gottes in den Phänomenen des Universums zu erkennen trachten, in den bewundernswürdigen Gesetzen der Natur, nicht in den metaphysischen, die so vielen Einwürfen ausgesetzt sind, und die Jeder nach Willkühr ausdehnen, modificiren und einschränken kann, sondern in den primitiven Gesetzen auf die unwandelbaren Eigenschaften der Körper gegründet.

Mögen

Mögen diese so einfachen Gesetze auch aus der Existenz der Materie selbst hervorzugehen scheinen; sie enthüllen uns desto besser die höchste Intelligenz. Durch die Art, wie diese die verschiedenen Theile unseres Universums zusammenfügte, scheint sie nichts weiter bedurft zu haben, als der Maschine nur den ersten Stoß zu geben, um auf immer ihre mannichfaltigen Phänomene zu ordnen, und wie durch Einen Willensact den beständigen unabänderlichen Gang der Natur zu bewirken; einen Stoß, der zu wunderbar ist und zu sehr den Charakter der Vernünftigkeit an sich trägt, als daß er die Wirkung eines blinden Zufalls seyn könnte. Also in diesen allgemeinen Gesetzen der Natur wird der Philosoph das höchste Wesen antreffen, und zwar in ihnen mehr, als in dem besondern Naturphänomenen. Ein Insect, das dem Anscheine nach so wenig Raum im Universum einnimmt, offenbart freylich einem aufmerksamen Beobachter die unendliche Weisheit eben so sehr, wie die allgemeinen Naturerscheinungen; aber das Schauspiel der letztern ist doch weit mehr geeignet, um Aller Augen auf sich zu ziehen, und die besten Beweise für Lehren dieser Art sind immer diejenigen, wodurch die meisten Menschen überzeugt werden können.

Nächst der Existenz Gottes interessirt uns unter allen metaphysischen Lehren am meisten diejenige, die uns die Unsterblichkeit nach dem Tode verspricht. Da diese zugleich ein Resultat der Philosophie und der Offenbarung ist, so muß man genau unterscheiden, was sie von der einen und von der andern entlehnt. Die Philosophie liefert dringende Argumente für die Realität eines künftigen Lebens. Wir haben sehr starke Gründe zu glauben, daß unsere Seele ewig

ewig fortdauern werde, weil Gott sie nicht zerstören könnte, ohne sie zu vernichten, und die Vernichtung dessen, was einmal von Ihm hervorgebracht worden ist, seiner Weisheit nicht angemessen scheint; weil sogar die Körper nur ihre Form umwandeln, aber ihrem Wesen nach nicht untergehen. Gleichwohl haben wir auf der anderen Seite das Beispiel der Thiere vor uns, bey denen die immaterielle Substanz mit ihnen untergeht, und auch des großen Princips müssen wir hier eingedenk seyn, daß kein erschaffenes Ding seiner Natur nach unvergänglich ist. Gott kann also die menschlichen Seelen nur für eine kurze Zeit geschaffen haben, und die Undurchdringlichkeit der ewigen Rathschlüsse würde uns immer in einer Art von Ungewißheit über diesen wichtigen Gegenstand erhalten, wenn nicht die geoffenbarte Religion unserer schwachen Einsicht zu Hülfe käme, um das zu ergänzen, was ihr mangelt. Auf der einen Seite fodert die Tugend, die in dieser Welt oft unglücklich ist, von der Gerechtigkeit des höchsten Wesens eine Belohnung nach dem Tode; auf der anderen Seite lehrt uns die Offenbarung, warum Gott der Tugend die Belohnung in diesem Leben nicht gewähre, oder zugebe, daß sie unglücklich sey, ungeachtet sie es nicht verdient hat. Bloß die Religion, sagt Pascal, verhindert, daß der Zustand des Menschen in diesem Leben ein Räthsel ist.

Wird die Existenz des höchsten Wesens einmal angenommen, so müssen wir uns auch nach der Art der Verehrung erkundigen, die wir ihm schuldig sind. Aber obgleich die Philosophie uns bis auf einen gewissen Punkt hierüber unterrichtet; so ist doch die Aufklärung, welche sie uns verschafft, sehr unvoll-

kommen. Hingegen hat wiederum der Schöpfer selbst uns davon unterrichtet, indem Er uns durch eine besondere Offenbarung die Art vorschrieb, wie Er verehrt seyn will, welche alle Anstrengungen der Vernunft nicht würden haben entdecken können. Die Religion demnach, die nichts anders als der Cultus ist, welchen wir dem höchsten Wesen widmen, gehört nicht in die Elemente der Philosophie. Selbst die natürliche Religion darf nicht darin zum Vorscheine kommen, außer bloß, um uns bemerklich zu machen, daß sie unzulänglich ist.

Was aber wesentlich und einzig Angelegenheit der Vernunft, und daher auch bey allen Völkern gleichförmig ist, das ist die Verpflichtung, die wir gegen unsers Gleichen haben. Die Erkenntniß dieser Verpflichtung heißt Moral. Sie ist eine notwendige Folge der Gründung von Gesellschaften, weil sie das zum Gegenstande hat, was wir andern Menschen schuldig sind. Die Gründung der Gesellschaften beruhte auf einem Rathschlusse des Schöpfers, der die Menschen einander nothwendig gemacht hat, und so sind auch die moralischen Principien als seine ewigen Rathschlüsse zu betrachten. Gleichwohl, setzt d'Alembert gleich hinzu, muß man nicht hieraus mit mehr Philosophen den Schluß ziehen, als ob die Kenntniß jener Moralprincipien die Kenntniß Gottes nothwendig voraussetze. Denn hieraus würde, gegen die Absicht der Theologen selbst, fließen, daß die Heiden keine Idee von der Tugend gehabt hätten. Allerdings läutert und heiligt die Religion die Moralle, die uns zur Ausübung moralischer Tugenden bestimmen; aber Gott, ohne sich den Menschen unmittelbar zu offenbaren, hat sie auch die Nothwendig-

felt empfinden lassen können, und wirklich empfinden  
 lassen, ihres eigenen Vorthells wegen tugendhaft zu  
 seyn. Es hat sogar durch eine Wirkung der göt-  
 tlichen Vorsehung, die über die Erhaltung der menscha-  
 lichen Gesellschaft wacht, philosophische Secten gege-  
 ben, welche zwar die Existenz eines höchsten Wesens  
 in Zweifel zogen, aber doch die Tugend als Be-  
 stimmung des Menschen mit der größten Strenge  
 lehrten. Zeno, das Haupt d. erkannte  
 keine andere Gottheit, als das dennoch  
 ist seine Moral die reinste, die je je Vera  
 nunft vorgeschrieben hat. Die Gesella  
 schaften verdanken also ihren ur- mensche  
 lichen Motiven; die Religio-  
 sifung und Bildung keinen  
 sie bestimmt ist, das Band d  
 knüpfen, so kann man doch  
 licher und vornehmster Zweck  
 als Menschen gerichtet seyn.  
 überzeugen, darf man nur an  
 welche sie einflößt, auf die E  
 uns vorhält, auf die Belohnungen und Strafen nach  
 diesem Leben, die sie verheißt. Der Philosoph  
 hat lediglich den Beruf, den Menschen in  
 die bürgerliche Gesellschaft zu versetzen,  
 und ihn darin zu leiten; hingegen ist es  
 Sache des Missionars à l'attirer aux pieds des  
 autels.

Die Erkenntniß der moralischen Principien, die  
 vor der Erkenntniß des höchsten Wesens hergeht, setzt  
 selbst andere Erkenntnisse voraus. Durch die Sinne  
 erfahren wir unsere Verhältnisse zu andern Menschen  
 und unsre gegenseitigen Bedürfnisse, und diese gegen-  
 Es 2 fela

festigen Bedürfnisse lehren uns wieder, was wir der Gesellschaft schuldig sind, und was sie uns schuldig ist. Man kann daher die Ungerechtigkeit, oder was damit auf Eins hinausläuft, das moralisch Böse für dasjenige erklären, was die Tendenz hat, der bürgerlichen Den- dem es das nat-  
rer glieder vernich-  
lich is natürliche (phn-  
liche e des moralischen;  
nen, ohne irgend eine ande-  
Geistes, hinlänglich sind, i-  
schen Uebel zu geben; so ist  
Ordnung unserer Erkenntniß  
uns zur Erkenntniß des mor-  
gletsch beyde an sich selbst e-  
tur sind. Wer dieses lei-  
den Menschen als aller si-  
räubte, und versuche denn bei-  
Begriffe der Ungerechtigkeit

Inzwischen erfordert doch der Begriff des moralischen Uebels noch einen andern, den Begriff der Freyheit. Es heißt die natürliche Ordnung der Ideen umkehren, wenn man die Existenz der Freyheit aus der Existenz des Guten und des moralischen Uebels beweisen will. Man beweist hier eine Wahrheit, die ein Resultat bloß des unmittelbaren Gefühls  
eine freylich eben so unbestreitbare Wahrheit aber von einer Reihe mehr zusammen-  
Begriffe abhängt. Daß das Daseyn der  
nur ein Resultat des unmittelbaren Ge-  
id nicht des Raisonnements ist, davon kann  
sehr leicht überzeugen. Das Gefühl unserer  
Frey-

Freiheit besteht in dem Gefühle des Vermögens, welches wir besitzen, das Gegentheil dessen zu thun, was wir wirklich thun. Die Idee der Freiheit ist also die Idee eines Vermögens, das wir nicht ausüben, und dessen Wesen eben darin liegt, daß es nicht in dem Momente ausgeübt wird, da wir es empfinden. Die Idee ist sonach nur eine Thätigkeit unsers Verstandes, wodurch wir das Vermögen zu handeln von dem Handeln selbst unterscheiden, indem wir das müßige (abgleich reelle) Vermögen als subsistirend betrachten, während die Handlung oder Ausübung desselben nicht existirt. Der Begriff der Freiheit kann bloß eine Wahrheit des Bewußtseyns (de la conscience) seyn. Kurz der einzige Beweis, dessen diese Wahrheit fähig ist, ist dem für die Existenz der Körperwelt außer uns analog. Wirklich freye Wesen würden kein lebhafteres Gefühl ihrer Freiheit haben, als wir von der unsrigen haben; und wir dürfen also glauben, daß wir wirklich frey sind. Fragen, ob der Mensch frey sey? heißt nicht fragen: ob er ohne Motiv und ohne Ursache handle? was unmöglich seyn würde; sondern: ob er nach Wahl und ohne Zwang handle? und daß er dies thun könne, dafür bürgt das allgemeine Zeugniß aller Menschen. Welcher Unglückliche, der für seine Verbrechen mit dem Tode bestraft werden soll, hat je die Hoffnung gehegt, er werde sich damit rechtfertigen können, wenn er vor seinen Richtern behaupte, daß eine unvermeidliche Nothwendigkeit ihn zu seinen Verbrechen fortgerissen habe? — Dies ist genug, um die Philosophen zu überführen, wie unnütz die metaphysischen Discussionen über die Freiheit an der Spitze eines Tractats über die Moral sind. In dieser Materie über das innere Gefühl hin-



ausgehen, ist sich Kopf über in die Finsterniß stürzen.

Wiewohl das Menschengeschlecht eigentlich nur Eine große Familie ausmacht, so hat doch die zu große Ausbreitung dieser Familie sie genöthigt, sich in verschiedene Societäten zu sondern, die den Namen Staten angenommen haben, und deren Glieder durch besondere Gesetze verbunden sind, unabhängig von denen, welche sie zum allgemeinen Systeme der Menschheit vereinigen. Die Moral hat also vier Gegenstände: 1) was die Menschen einander als Mitglieder der menschlichen Gesellschaft überhaupt schuldig sind; 2) was die besondern Staten für Verpflichtungen gegen ihre Mitglieder haben; 3) was sie gegen einander selbst leisten und beobachten sollen; endlich 4) was die Glieder jeder besondern Societät einander selbst, und dem State, dem sie angehören, zu leisten verbunden sind. Die Pflichten der ersteren Gattung enthält das natürliche oder allgemeine Gesetz, das in allen Zeiten und an allen Orten dasselbe ist, und welches man die Moral des Menschen (*Morale de l'Homme*) nennen kann. Die Pflichten der zweyten Gattung können die Moral der Gesetzgeber (*Morale des Législateurs*); die der dritten Gattung die Moral der Staten (*Morale des États*); die der vierten Gattung die Moral des Bürgers (*Morale du Citoyen*) genannt werden. Man findet also in dieser Abtheilung das sonst genannte Naturrecht oder allgemeine Recht (*Droit naturel ou commun*); das Stasrecht (*Droit politique*), das man nicht mit der Politik verwechseln muß, der es oft zuwiderläuft; das Völkerrecht, und das positive Recht (*Droit des gens et le Droit positif*).

Dies

Diesen vier Zweigen der Moralphilosophie kann noch ein fünfter beigefügt werden, die Moral des Philosophen (*Morale du Philosophe*), die nur uns selbst zum Objecte hat, und die Art, wie wir denken müssen, um unsern Zustand besser, oder so wenig traurig und unglücklich zu machen, wie möglich. Die weitere Entwicklung der einzelnen Zweige der Moralphilosophie nach d'Alembert's Principe gehört nicht hierher.

Es ist in der Ansicht dieses französischen Weltweisen von der Philosophie überhaupt und der Metaphysik insbesondre Manches, dem man seinen Beifall nicht versagen kann. Die Beschränkung der Metaphysik auf Dinge, die in der That erkennbar sind, und deren Erkenntniß für den Menschen wahren Werth hat; die Abschneidung aller unnützen Logomachieen, Subtilitäten, und Debatten über Probleme, welche für die Vernunft unauflöslich sind; die Zumuthung an die Philosophen, ihre Lehren in die Sprache des gemeinen Lebens zu kleiden, und sie dadurch dem größern Publicum, nicht bloß der Schule, verständlich und brauchbar zu machen: wer wird dies nicht billigen? Von dieser Seite wären d'Alembert's Elemente der Philosophie durchaus empfehlenswerth. Wird aber die Metaphysik so eingeschränkt, so darf man fordern, daß die Erkenntniß, die sie alsdenn erhält, wirklich gültig ist; und hier ist es gerade, wo es jenen philosophischen Elementen am meisten fehlt. Die Philosophie d'Alembert's ist eine Philosophie der fünf Sinne und des gemeinen Menschenverstandes; sie hat nicht einmal die Gründlichkeit, deren sich noch die Partey der Englischen Philosophen, welche den common Sense zum Principe machten,

nähmen kann; sondern ist ungleich leichter und oberflächlicher, als diese. Daß aus der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens erklärt werden müsse, warum es keine Metaphysik in eigentlicher Bedeutung des Wortes gebe und geben könne; warum aber gleichwohl die Speculation von jeher danach gestrebt hat, eine solche Wissenschaft zu Stande zu bringen; und wie das in der Natur der Vernunft liegende metaphysische Bedürfnis zu befriedigen sey, darauf ist von d'Alembert gar nicht gedacht worden. Nachsprüche sollen die Stelle eines gründlichen Raisonnements ersetzen.

Was am meisten ihm, wie den übrigen Französischen Encyclopädisten vorgeworfen werden kann, ist die Parallele, die er zwischen der geoffenbarten Religion und der Philosophie zieht. Es scheint zwar oft, daß er der erstern Autorität zugestehet, und ihr das Verdienst einräume, daß sie der Schwäche der menschlichen Vernunft zu Hülfe komme. Aber es scheint auch nur so. Bei genauerer Erwägung bemerkt man leicht die höhrende Persiflage, die sich nur unter dem Deckmantel der Rechtgläubigkeit versteckt, um nicht geradehin zu beleidigen, und oft, um dem Naturalismus seinen Triumph desto mehr zu sichern. Es war daher auch nicht zu verwundern, daß hauptsächlich die philosophischen Artikel der Encyclopädie sehr lebhaft, zum Theile leidenschaftliche, Gegner fanden, die den darin verborgenen Atheismus und Naturalismus aufdeckten, und sich der Sache der Religion annahmen. Leider gebrach es nur auch diesen Gegnern an philosophischem Talente, um mit Waffen der Vernunft das System der Encyclopädisten glücklich bekämpfen zu können; und die Materie

dieser gewann daher in dem Streite leicht die Oberhand, zumal da sie immer, wenn sie sich wirklich bedrängt sah, sich hinter die angenommene Maske ihrer Religiosität und Ehrfurcht gegen die Aussprüche der Offenbarung verbergen konnte \*).

Aus d'Alembert's *Melanges de Litterature et de philosophie* will ich nur noch seiner *Réflexions sur le Gout* \*\*) erwähnen. Der Geschmack ist nach ihm nichts Willkürliches; aber er erstreckt sich nicht auf alle Schönheiten, deren ein Kunstwerk empfänglich ist. Es giebt frappante und erhabene Schönheiten, die auf gleiche Weise alle Geister ergreifen, welche die Natur ohne Anstrengung bey allen Völkern und in allen Jahrhunderten hervorbringt, und worüber folglich auch alle Geister, alle Jahrhunderte, und alle Völker Richter sind. Es giebt aber auch Schönheiten, die nur empfindliche Seelen rühren, und über andere unempfinden hingeleiten. Die Schönheiten dieser Art sind nur vom zweiten Range; denn das Große ist allemal dem bloß Feinen vorzuziehen; nichts desto weniger verlangen sie die meiste Sagacität, um hervorgebracht, und die meiste Delicatesse, um empfunden zu werden; auch sind sie häufig bey den Nationen, bey welchen die Annehmlichkeiten der Gesellschaft die Kunst zu leben und zu genießen vervollkommen haben. Diese Art von Schön-

\*) Mehrere Abhandlungen und Aufsätze d'Alembert's beziehen sich auf die Streitigkeiten, welche durch die philosophischen Artikel der *Encyclopédie* veranlaßt wurden; so wie auch dergleichen in den Schriften aller übrigen *Encyclopädisten* häufig vorkommen.

\*\*) T. IV. p. 293.

heiten, nur für eine kleinere Zahl von Menschen gemacht, ist eigentlich der Gegenstand des Geschmacks. Man kann daher den Geschmack definiren als das Talent, in den Kunstwerken zu entdecken, was empfindlichen Seelen gefallen, und was ihnen misfallen kann.

Der Geschmack nicht willkürlich ist, und bezweifelbare Principien stützen; wiederum die Folge ist, es muß gegeben, über welches man nicht urtheilen könne. Die Quelle des Lobs und Misfallens ist einzig und werden daher auch in uns selbst bey andrer Aufmerksamkeit allgemeine Regeln des Geschmacks antreffen, die gleichen, an welchen alle Pro-

ducte des Genies und Talents gehalten werden können. Derselbe philosophische Geist, der uns nöthigt, aus Mangel an hinlänglicher Aufklärung, jeden Augenblick unsern Fortschritt im Studium der Natur und der Dinge außer uns zu hemmen, muß im Gegentheile bey Allem, was Object des Geschmacks ist, uns zur Discussion leiten. Zugleich aber erkennt eben derselbe philosophische Geist, daß diese Discussion eine Grenze haben müsse. Mit was für eine Materie wir uns auch beschäftigen mögen, so müssen wir doch darauf Verzicht thun, daß wir jemals zu den ersten Principien zurückkommen werden, die für uns immer eine undurchdringliche Wolfe verhält. Die metaphysische Ursache unsers Wohlgefallens auffinden, würde ein eben so chimärisches Project seyn, als die Erklärung der Einwirkung der Objecte auf unsere Sinne unternehmen. So wie

man

man inzwischen den Ursprung unserer Erkenntnisse auf eine kleine Zahl Sensationen zurückzuführen gewußt hat, so kann man auf dieselbe Art die Principien unsers Wohlgefallens in Sachen des Geschmacks auf eine kleine Zahl unstreitiger Beobachtungen über unsre Art zu empfinden reduciren. Bis so weit geht der Philosoph zurück; hier bleibt er aber auch stehen, und schreitet von diesem Puncte vermöge seines natürlichen Hanges zu den Folgerungen wieder herabwärts.

Ein gesunder richtiger Verstand, schon an sich selten, ist doch bey weitem zum Geschmacke noch nicht hinreichend; nicht bloß eine zarte und empfindliche Seele ist dazu hinlänglich; es ist noch mehr nöthig, und, wenn der Ausdruck erlaubt ist, es darf keiner der besondern Sinne fehlen, aus denen der Geschmack besteht. In einem Werke der Poesie z. B. muß man bald zur Imagination reden, bald zum Gefühle, bald zur Vernunft; aber immer zu einem Organe. Die Verse machen eine Art von Gesang aus, in Ansehung dessen das Ohr unerbittlich ist, so daß die Vernunft selbst zuweilen gezwungen wird, ihm ein kleines Opfer zu bringen. Ein Philosoph demnach, nicht mit den Organen versehen, auf welche die Poesie zunächst und hauptsächlich wirkt, besäße er auch alle übrige Geistes Eigenschaften, wird über poetische Werke ein schlechter Richter seyn. Er wird behaupten, daß das Vergnügen, das sie uns gewähren, nur von einem Vorurtheile herrühre; daß man sich begnügen müsse, in jedem Werke, wie es auch beschaffen seyn möge, bloß zum Verstande zu reden; er wird selbst durch captivöse Raisonsnements ein scheithbares lächerliches auf die Sorgfalt werfen, womit

Der

die Worte dem Ohre zu Gefallen wählt. So würde ein Physiker, der bloß des Gefühls hätte, behaupten, daß die exacte nicht auf unsere Organe einwirken könnte, würde dies durch Sophismen beweisen, der er dadurch antworten könnte, daß man ihm das Gehör verschaffe. Unser Philosophen, einem poetischen Werke nichts entzogen, wenn er alle darin gebrauchte Wörter nur das Sylbenmaaß vernichtet; einem Vorurtheile, dessen Slav er ist, ohne es zu wollen, er die Art von Mattigkeit beweisen, die das Werk durch die Umsehung desselben in die der Prose erhalten hat. Daß er durch Aufhebung des Sylbenmaasses und Versetzung der Worte Harmonie vernichtet hat, die aus ihrer vorher Verbindung und Anordnung entsprang, wird er gar nicht einsehen. Was würde man aber von einem Tonkünstler urtheilen, der, um zu beweisen, daß das Wohlgefallen an Melodie nur eine leere Einkleidung sey, ein liebliches Lied entstellte, indem er die Töne, aus denen es componirt ist, nach Willkühr versetzte? Der wahre Philosoph wird über das Vergnügen, welches die Poesie gewährt, nicht so entscheiden; er wird über diesen Punct weder in Altem der Natur, noch der Meinung nachgeben; er wird vielmehr eingestehen, daß wie die Musik eine allgemeine Wirkung auf alle Völker macht, obgleich die Musik des einen nicht immer dem andern gefällt, eben so alle Völker für die poetische Harmonie empfindlich sind, so verschieden auch ihre besondre Poesie seyn mag. Indem er diese Verschiedenheit aufmerksam untersucht, wird er zur Entscheidung gelangen, bis wie weit Gewohnheit und Vorurtheil auf das

das Wohlgefallen einfließen haben, das uns Poesie und Musik gewähren; was die Gewohnheit Reelles; und was das Vorurtheil Täuschendes, zu diesem Wohlgefallen hinzusetzt.

Für einen Philosophen kam es aber nicht allein darauf an, alle Sinne zu haben, auf denen der Geschmack beruht. Es ist auch nothwendig, daß die Übung dieser Sinne bey ihm nicht auf ein einziges Object eingeschränkt gewesen sey. Makobranche konnte die schönsten Verse nicht ohne Langeweile lesen, ungeachtet man in seinem Style alle dichterische Qualitäten bemerkte, Phantasie, Gefühl und Harmonie. Aber er hatte seine Aufmerksamkeit zu ausschließlich auf das Object der Vernunft oder vielmehr des philosophischen Raisonnements gerichtet; seine Phantasie hatte bloß philosophische Hypothesen ausgebrütet, und sein Gefühl hatte nur bengetragen, daß er diese mit übergroßer Lebhaftigkeit für philosophische Wahrheiten hielt. Wie harmonisch auch seine eigene Prose seyn mag, die poetische Harmonie hatte dennoch keinen Reiz für ihn, sey es daß wirklich die Empfindlichkeit seines Ohrs bloß für die Harmonie der Prose empfänglich war, oder daß ein natürliches Talent ihn eine harmonische Prose schreiben ließ, ohne daß er selbst es gewahr wurde, wie ein musikalisches Instrument Accorde hervorbringt, ohne es selbst zu wissen.

Es ist aber doch nicht allein der Mangel an Empfindlichkeit der Seele oder des Organs, dem man die falschen Urtheile in Sachen des Geschmacks benzimmeln muß. Das Vergnügen, welches uns ein Werk der Kunst verschafft, rührt her, oder kann aus mehr verschiedenen Quellen herrühren. Ohne Zweifel muß:



unsä-  
ttigung  
Rege  
leine!

beachtet  
in Glück  
) feines  
Bergnüt

gens gründen, das uns jene W  
bern auf eine überlegende Untersuchung, wodurch  
sind die Stellen unterscheiden, die uns wirklich ange-  
nehmen afficirten, von denen, die nur zur Schattirung  
oder zur Erholung des Lesers oder Zuschauers bestimmt  
waren, oder die ein Schriftsteller vernachlässigte, ohne  
es zu wollen. Befolgen wir diese Methode nicht,  
so wird die Imagination, geblendet durch einige  
Schönheiten vom ersten Range in einem sonst mon-  
strösen Werke, sehr bald die Augen gegen schwächere  
Geisten verschließen, selbst die Fehler in Schönheiten  
verwandeln, und uns nach und nach zu jenem frosti-  
gen und stupiden Enthusiasmus verführen, der nichts  
empfindet, um Alles zu bewundern, einer Art von  
Paralyse des Geistes, der uns unwürdig und unfähig  
macht, reelle Schönheiten zu genießen. Auf ei-  
nem verworrenen mechanischen Eindruck wird man fals-  
che Principien des Geschmacks gründen, oder was  
nicht minder gefährlich ist, man wird etwas bloß  
Willkürliches zum Princip des Geschmacks erheben;  
man wird die Grenzen der Kunst beengen, und un-  
sern Vergnügen Schranken setzen, weil man nur  
eine Gattung schön finden will; man wird um das  
Talent und Genie einen engen Kreis ziehen, aus wel-  
chem man ihm nicht erlaubt herauszugehen. Von  
diesen Fesseln muß uns eine richtige Philosophie des  
Geschmacks befreien.

Es giebt noch eine andre Art des Irrthums, vor  
welcher sich der Philosoph um so mehr verwahren  
muß,

muß, je leichter es ihm wird, in denselben zu verfallen. Diese besteht darin, auf Gegenstände des Geschmacks an sich selbst wahre Principien desselben anzuwenden, welche aber auf diese Gegenstände keine Anwendung finden. D'Alembert führt hiervon interessante Beispiele an. Uebrigens darf man nicht befürchten, daß die Discussion und Analyse das Gefühl abstumpfen, oder das Genie bey denen schwächen werden, welche diese herrlichen Geschenke der Natur besitzen. Der Philosoph weiß, daß im Augenblicke der Production das Genie keinen Zügel leidet, und daher oft das Ungeheure neben dem Erhabenen hervorbringt. Die Vernunft löst deswegen auch dem schaffenden Genie seine unbedingte Freiheit; sie erlaubt ihm, sich so lange zu erschöpfen, bis es der Ruhe bedarf, wie man ein wildes Roß nur dadurch zähmt, daß man es ermüdet. Dann lehrt sie aber zur strengen Kritik jener Producte des Genies zurück; sie erhält, was die Wirkung des wahren Enthusiasmus ist; sie schneidet die Auswüchse ab; und so hilft sie, ein Meisterwerk zu Stande bringen.

Hiernach läßt sich auch die oft verhandelte Frage beantworten, ob das Gefühl der Kritik bey der Schätzung eines Werkes des Geschmacks vorzuziehen sey? Das Gefühl des Eindrucks ist der natürliche Richter des ersten Moments; die Discussion ist der natürliche Richter des zweyten. Bey Personen, die mit der Feinheit und Richtigkeit des Gefühls eine gesunde Urtheilskraft verbinden, wird der zweyte Richter in der Regel die Aussprüche des ersten bestätigen. Man könnte sagen, wenn beyde Richter uneinig sind, wäre es da nicht besser, sich in allen Fällen an die erste Entscheidung des Gefühls zu halten? Bei-

eine

ung, sein eigenes Vergnügen.  
Was für Dank verdiente die  
nichts anders leistet, als das  
Andert? — D'Alembert  
nannehmlichkeit das Loos der  
Wir erwerben fast nur neue  
einer Täuschung loszumachen,  
hst fast immer nur auf Kosten  
Unsere einfältigen Vorfahren  
den monströsen Stücken des  
gegenwärtig an den Kunst-  
nen. Die minder aufgeklär-  
tesem Betrachte darum nicht

minder glücklich, weil sie bey weniger Neigungen  
auch weniger Bedürfnisse haben, und grobe oder un-  
der raffinierte Vergnügungen für sie zureichend sind.  
Dennoch würden wir nicht unsere Einsicht gegen die  
Unwissenheit unserer Vorfahren oder roher Nationen  
vertauschen wollen. Kann die bessere Einsicht unser  
Vergnügen verringern, so schmeichelt sie zugleich un-  
serer Eitelkeit; man gefällt sich selbst, weil man  
schwerer zu befriedigen ist; man wähnt dadurch eine  
Art von Verdienst errungen zu haben. Die Eigen-  
am wehrtesten ist, und  
eben, genug zu thun.  
dadurch genossen, ist  
gnügen, die Wirkung  
drucks; es ist zusam-  
dauernder, und läßt

Diderot war mit d'Alembert in den natu-  
ralistischen Grundsätzen einstimmtig; aber er übertraf  
ihn an schriftstellerischen Talente, an Zehrigkeit und  
An-

Reichthum in der Darstellung seiner Ideen. Seine dramatischen Werke und Kritiken darüber gehören nicht hierher. Nur aus seinen Schriften philosophischen Inhalts will ich Einiges anmerken, was sie charakterisiren kann; und zwar will ich zuerst seiner *Pensées philosophiques* erwähnen, weil diese vorzüglich seine philosophische Denkart ausdrücken \*).

Die vornehmste Richtung, welche die *Pensées philosophiques* haben, ist, den Naturalismus und Atheismus gegen die orthodoxen Zeloten der katholischen Kirche zu vertheidigen, und in der That ist diesen dadurch ein harter Stand bereitet, sofern sie nicht bloß jene philosophischen Systeme widerlegen, sondern auch ihren eigenen Kirchenglauben schützen wollen. Nur einige Proben, wie Diderot dactamirte und raisonnirte:

„Welche Stimmen! welch' ein Geschrey! welche Seufzer! Wer hat alle diese klagenden Zeichnungen in diese Kerker eingespetzt? Was für Verbrechen haben alle diese Unglücklichen begangen? Einige schlagen sich mit Steinen gegen die Brust; andere zerreißen sich den Leib mit eisernen Nägeln; aus den Augen Aller blicken Kummer, Schmerz und Tod hervor. Wer hat sie denn zu diesen Qualen verdammt? — Der Gott, welchen sie beleidigt haben. — Wer ist denn dieser Gott? — Ein Gott voll Güte. — Aber sollte ein Gott voll Güte Vergnügen daran finden, sich in den Thränen seiner Geschöpfe zu baden? Sollten die Leiden der  
Uns

\*) *Oeuvres philosophiques de Mr. D\** (d Amsterdam. 1772. 8.) T. II.

Duple's Gesch. d. philos. VI. B.

Unglücklichen nicht seiner Gnade Eintrag thun? Hätten Verbrecher die Wuth eines Tyrannen zu besänftigen, was könnten sie mehr thun?

“Nach dem Bilde, welches man uns von dem höchsten Wesen macht, nach seinem Hange zum Zorne, seiner Strenge in der Rache, nach gewissen Vergleichen der Zahl derer, die es unkommen läßt, mit denen, welchen es die Hand zur Hülfe reicht, muß auch die gerechteste Seele zu dem Wunsche gestimmt werden, daß es doch nicht existiren möchte. Man würde in dieser Welt ruhig genug seyn, wenn man versichert wäre, daß man in einer anderen nichts zu fürchten habe. Der Gedanke, es sey kein Gott, hat noch Niemand in Schrecken gesetzt, wohl aber der Gedanke, es sey einer, so wie man ihn gewöhnlich zu schildern pflegt.”

Diderot führt den Atheisten selbst redend ein: “Ich sage Euch, daß kein Gott sey; daß die sogenannte Schöpfung ein Hirngespinnst sey; daß die Ewigkeit der Welt der Vernunft nicht mehr zuwider ist, als die Ewigkeit eines Geistes; daß, weil ich nicht begreife, wie die Bewegung das Universum habe erzeugen können, das sich so gut zu erhalten weiß, es lächerlich sey, die Schwierigkeit durch die angenommene Existenz eines Wesens zu heben, das nicht begreiflicher ist; daß, wenn auf der einen Seite die Wunder der Natur eine Intelligenz verrathen, auf der anderen Seite die Unordnungen in der moralischen Welt allen Glauben an eine Vorsehung vernichten. Ich sage Euch, daß, wenn Alles das Werk einer Gottheit ist, auch Alles die größte Vollkommenheit haben muß; denn wenn nicht Alles die größ-

te Vollkommenheit hat, so ist Gott, der es schuf, entweder ein ohnmächtiges Wesen, oder er hat einen bösen Willen. Wäre es auch noch besser bewiesen, als es ist, daß jedes Uebel die Quelle eines Guten sey; daß es gut sey, daß ein Britannicus, daß der beste Fürst umkam; daß ein Nero, der schlechteste aller Menschen, regierte; wie könnte man beweisen, es sey unmöglich, denselben Zweck zu erreichen, ohne sich derselben Mittel zu bedienen? Laster zulassen, um den Glanz der Tugenden zu erhöhen, wäre ein sehr unbedeutender Vortheil gegen eine so reelle Inconvenienz. Das ist's, was ich Euch entgegensetze; was könnt ihr mir darauf antworten? — — "Daß ich ein Bösewicht sey, und daß, wenn ich nicht Ursache hätte, Ihn zu fürchten, ich seine Existenz nicht bezweifeln würde." Das ist aber eine Phrase, die man Declamatoren überlassen muß; sie beleidigt die Wahrheit; die Urbanität verbietet sie; und sie verräth wenig Liebe. Weil Jemand Unrecht hat, wenn er nicht an Gott glaubt; sind wir darum berechtigt, ihn zu schmähen? Man pflegt nur zu Invectiven seine Zuflucht zu nehmen, wenn es an Beweisen mangelt. Bei zwey Streiten; den läßt sich allemal hundert gegen Eins wetten, daß der zürnen wird, der Unrecht hat. "Du greiffst nach deinem Donnerkeile, anstatt mir zu antworten, sagte Menipp zum Jupiter, du hast also Unrecht."

Diderot sonderte die Atheisten in drei Classen. Einige behaupten geradehin, es sey kein Gott, und denken es auch; das sind die wahren Atheisten. Eine andere ansehnliche Zahl weiß nicht recht, was sie davon denken soll, das sind die skeptischen Atheisten. Noch viel mehrere wünschen, es möchte

kein Gott seyn; sie stellen sich, als ob sie davon überzeugt wären, und leben so, als ob sie es wirklich wären. Das sind die Fanfarotis der atheïstischen Partey. Diese lehtern sind zu verabscheuen; sie sind falsche Philosophen; die wahren Atheïsten sind zu beklagen; sie verdienen jeden Trost; für die Skeptiker muß man zu Gott beten; es fehlt ihnen an Verstand. Der Deist behauptet das Daseyn Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, und was weiter hieraus folgt; der Skeptiker entscheidet über diese Punkte gar nicht; der Atheïst leugnet sie schlechthin. Der Skeptiker hat also, um tugendhaft zu seyn, ein Noth mehr als der Atheïst, und einigen Grund weniger, als der Deist. Ohne die Furcht vor einem Gesetzer, ohne den natürlichen Hang des Temperaments und die Kenntniß der wirklichen Vortheile der Tugend, würde es der Tugend des Atheïsten an einem Grunde fehlen; und die des Skeptikers würde auf ein Nichts leicht gegründet seyn.

Man räumt ein, fährt Diderot fort, daß es von der höchsten Wichtigkeit sey, zur Vertheidigung einer positiven Religion und ihres Cultus nur solide Argumente vorzubringen; und doch verfolgt man diejenigen, welche schlechte Argumente und nichts beweisende für schlecht und nichts beweisend erklären. Ist es denn nicht genug, überhaupt ein Christ zu seyn? Muß man es noch dazu aus schlechten Gründen seyn? — Wenn abergläubische Orthodoxen einmal die Sentenz gefällt haben, daß ein Schrift etwas enthalte, was ihren Ideen widerstreitet, so kann man auf Verleumdungen aller Art den Verfasser derselben betreffend rechnen. Die größten Männer, Des Cartes, Montagne, Locke, Bayle, sind nicht von

von ihnen geschont worden; warum sollten sie die Encyclopädisten schonen? Wären auch alle Beweise, die man bisher für die Wahrheit des Christenthums vorgebracht hat, noch so treffend; diese Wahrheit würde darum noch nicht für Jeden erwiesen seyn. Warum, sagt Diderot, verlangt man von mir, ich solle eben so fest glauben, daß drei Personen in der Gottheit sind, wie ich glaube, daß die drei Winkel eines Triangels zwey rechten gleich sind? Jeder Beweis muß in mir eine Gewißheit erzeugen, die dem Grade seiner Stärke angemessen ist; und die Wirkung geometrischer, physikalischer und moralischer Beweise auf den Verstand muß verschieden seyn; oder dieser ganze Unterschied ist nichtig.

In einer andern sehr interessanten Abhandlung\*) hat Diderot die Grundsätze entwickelt, nach denen seiner Meinung zufolge die Natur erklärt werden muß. Auch aus dieser will ich Einiges, was mir besonders merkwürdig scheint, ausheben. Diderot hält es für eine der nothwendigsten und heilsamsten Wahrheiten, die zu seiner Zeit hervorgezogen und behauptet worden sey, die vornehmlich der Physiker nie aus den Augen verlieren dürfe, daß das Gebiet der Mathematik eine intellectuelle Welt sey. Was in dieser für strenge Wahrheit angenommen wird, verliert durchaus diesen Vorzug, wenn man es auf unsere Erde und irdische Dinge anwendet. Man hat hieraus geschlossen, daß es der Experimentalphysik zukomme, den Calcul der Geometrie zu berichtigen, und diese Folgerung ist von Geometren selbst anerkannt worden. Gleichwohl wozu strebt es,  
den

\*) Oeuvres philos. T. II. p. 73 sq.



den geometrischen Calcul durch die Erfahrung zu verbessern? Wäre es nicht kürzer, sich unmittelbar an dem Resultate dieser zu halten? Da man sieht, daß die Mathematik, die überhaupt transcendent ist, ohne die Erfahrung zu nichts Gewissem führt; daß sie eine Art von allgemeiner Metaphysik ist, wo man die Körper ihrer individuellen Qualitäten beraubt, und daß zum mindesten ein großes Werk übrig bleibt, was man Anwendung der Erfahrung auf die Geometrie oder *Traité de l'aberration des mesures* nennen könnte.

Es sind drey Hauptmittel vorhanden, zu einer wahren Erkenntniß der Natur zu gelangen, und sie zu erweitern, die Beobachtung der Natur, die Reflexion, und die Erfahrung im engerm Sinne. Die erste sammelt die Thatsachen; die andere combinirt sie; die dritte verificirt das Resultat der Combination. Die Beobachtung der Natur muß fleißig und sorgfältig; die Reflexion muß gründlich; die Erfahrung genau seyn. Selten ist der Gebrauch dieser Mittel vereinigt. Auch sind die schöpferischen erfindarischen Genies nicht sehr gemein. Der Philosoph will nur zuweisen die Wahrheit, wie der ungeschickte Volksthor die Gelegenheit bey dem kalten Hinterkopfe ergreifen; und weil ihm natürlich dies mislingt, so giebt er vor, es sey sie zu ergreifen unmöglich; während oft in demselben Augenblicke der Praktiker, der Handwerker, durch Zufall sie von einer andern Seite bey'm Haare ergreift und festhält. Inzwischen muß man bekennen, daß unter den bloßen Erfahrungspraktikern und Handwerkern Viele sehr unglücklich sind, und nicht selten ihr ganzes Leben hindurch beobachten, ohne etwas Neues zu sehen.

Sind

Sind es Menschen von Genie, die dem Universum gefehlt haben? Keinesweges. Mangelte es ihnen an Nachdenken und Studium? Noch weniger. Die Geschichte der Wissenschaften ist voll von berühmten Namen; und die Oberfläche der Erde ist mit den Monumenten der Arbeit des Menschengeschlechts überdeckt. Warum besitzen wir denn aber so wenig gewisse Kenntnisse? Durch was für ein Misgeschick haben die Wissenschaften so geringe Fortschritte gemacht? Sind die Menschen bestimmt, immer Kinder zu bleiben?

Auf diese Fragen, meynt Diderot, lasse sich Folgendes antworten: Die abstracten Wissenschaften haben zu lange und mit zu wenig Nutzen die bessern Köpfe beschäftigt. Entweder studirte man nicht, was der Mühe werth war, zu wissen; oder man beobachtete bey den Studien weder Auswahl, noch Absicht, noch Methode. Die Worte wurden in's Unendliche vervielfältigt, und die Kenntniß der Sachen blieb zurück. Die wahre Art zu philosophiren wäre gewesen, und würde noch seyn, den Verstand auf den Verstand, den Verstand und die Erfahrung auf die Sinne, die Sinne auf die Natur, die Natur zur Erforschung der Instrumente, die Instrumente zur Erfindung und Vervollkommerung der Künste anzuwenden. Dadurch würde man auch das Volk gelehrt haben, die Philosophie zu respectiren. Denn das einzige Mittel, die Philosophie in den Augen des großen Haufens wahrhaft empfehlenswerth zu machen, ist, sie ihm von der Seite zu zeigen, wo der Nutzen sie begleitet. Der große Haufen fragt stets: Wozu ist dies zu gebrauchen? Man darf sich aber nie in dem Falle befinden, daß man ihm erwies-

bern muß: zu nichts. Er weiß nicht, und begreift nicht, daß dasjenige, was den Philosophen aufklärt, und was dem großen Haufen nützt, zwey ganz verschiedene Dinge sind, weil der Verstand des Philosophen oft durch das, was schadet, aufgeklärt, und durch das, was nützt, verdunkelt wird.

Die Facta, von welcher Beschaffenheit sie auch seyn mögen, machen den wahren Reichthum der Philosophie aus. Aber es ist eines von den Vorurtheilen der rationellen Philosophie, daß, wer seine Thater nicht zu zählen versteht, darum eben nicht reicher seyn werde, als wer nur Einen Thater wirklich hat. Die rationale Philosophie beschäftigt sich unglücklicherweise mehr damit, die Facta, welche sie besitzt, einander zu nähern, und zu verbinden, als neue Facta zu sammeln. Facta sammeln und verbinden sind zwey sehr mühsame Arbeiten; auch haben sie die Philosophen unter sich getheilt. Die eine Partey bringt ihr Leben damit hin, Materialien zu sammeln; die andere Partey, die aus stolzen Architekten besteht, sucht aus jenen Materialien Gebäude zu errichten. Aber die Zeit hat bisher fast alle Gebäude der rationalen Philosophie umgestürzt. Der staubigte philosophische Tagelöhner bewirkt über kurz oder lang ein Sonnenrain, wo er wie ein Blinder das Gebäude untergräbt. Es fällt endlich zusammen, und nur verworren geworfene Materialien bleiben. Deres kühnes Genie eine neue Versuchung unternimmt. Glücklich ist der Philosoph, welchem die Natur, wie ehemals Aristoteles, Plato, eine starke Beredsamkeit, die unter frappanten und erhabenen Bildern

Bildern darzustellen, verließ. Das Gebäude, das er erbaut, wird vielleicht und höchst wahrscheinlich, einst einfallen; aber seine Statue wird dennoch mitten auf den Ruinen übrig bleiben; und sein Stein, der sich vom Berge losreißt, wird sie zertrümmern, weil ihr Postament nicht von Thon ist.

Der Verstand hat seine Vorurtheile; der Sinn seine Ungewißheit; das Gedächtniß seine Schranken; die Phantasie ihre Schatten; die Werkzeuge haben ihre Mängel und Unvollkommenheiten. Dagegen sind die Phänomene unendlich an Zahl; die Ursachen sind verborgen; die Formen vielleicht transitorisch. Gegen so viele Hindernisse, die wir in uns finden, und welche die Natur uns von außen entgegensetzt, haben wir nichts, als eine langsame Erfahrung, eine begrenzte Reflexion. Das sind die Hebel, womit die Philosophie gewagt hat, die Welt aus ihren Angeln zu heben.

Die experimentale Philosophie und die rationale haben einen ganz verschiedenen Charakter und eine verschiedene Tendenz. Jene schreitet mit verbundenen Augen immer tappend fort, ergreift Alles, was ihr unter die Hände fällt, und trifft am Ende kostbare Dinge an. Diese sammelt jene kostbaren Materialien, und sucht, sich davon eine Fackel zu machen; aber diese vermehrte Fackel hat ihr bisher noch weniger genützt, als das Tappen ihrer Rivalin, und das mußte der Fall seyn. Die Erfahrung vervielfältigt ihre Bewegungen in's Unendliche; sie ist unaufhörlich in Thätigkeit; sie wendet auf das Auffuchen der Phänomene alle die Zeit, welche die Vernunft darauf wendet, Analogien zu suchen. Die experimen-

mentale Philosophie weiß nicht, was ihr bey ihrer Arbeit vorkommen und nicht vorkommen wird; aber sie arbeitet unaufhörlich. Im Gegentheile die rationale Philosophie wägt im Voraus die Möglichkeiten ab, und thut darüber ganz kurz entscheidende Aussprüche. Sie sagt geradehin: Man kann das Licht nicht decomponiren. Die experimentale Philosophie hört dies an, und schweigt dazu ganze Jahrhunderte; aber plötzlich zeigt sie das Prisma vor, und sagt: das Licht läßt sich dennoch decomponiren.

Diderot legt bey dieser Gelegenheit einen kurzen allgemeinen Entwurf der Experimentalphilosophie vor, welchen ich hier noch hinzufügen will.

Die Experimentalphilosophie betrifft überhaupt die Existenz, die Qualitäten, und die Anwendung. Die erstere umfaßt die Geschichte, die Beschreibung, die Erzeugung, die Erhaltung, und die Zerstörung. Die Geschichte bezieht sich auf die Uerter, die Einführung oder Ausföhrung, den Preis, die Vorurtheile dabey, u. w. Die Beschreibung bezieht sich auf das Innere und Außere nach allen empfindbaren Qualitäten. Die Erzeugung wird untersucht vom ersten Ursprunge des Objects, bis es in den Zustand seiner Vollkommenheit gelangt. Die Erhaltung bezieht sich auf alle die Mittel, wodurch das Object in diesem Zustande bewahrt wird. Die Zerstörung wird untersucht vom Zustande der Vollkommenheit des Objects an bis zum letzten Grade der Decomposition, der Auflösung.

Die

Die Qualitäten sind entweder allgemeine oder besondere. Von der ersteren Gattung sind diejenigen, welche allen Wesen gemeinschaftlich zukommen, und sich nur durch den Grad der Quantität unterscheiden. Von der anderen Gattung sind diejenigen, wodurch das Object eine solche bestimmte Beschaffenheit erhält, und sie gehören entweder zu der Substanz in Masse, oder zu der Substanz im Zustande der Theilung und Decomposition.

Die Anwendung begreift unter sich Vergleichung, Gebrauch und Combination. Die erstere betrifft entweder die Aehnlichkeiten oder die Verschiedenheiten der Objecte; der andre muß so ausgedehnt und mannichfaltig dargestellt werden, wie möglich. Die Verbindung ist analog oder bizarre. Disderot sagt analog oder bizarre, weil Alles in der Natur sein Resultat hat, die ausschweifendste Erfahrung sowohl, als die raisonnirteste (*l'expérience la plus extravagante ainsi, que la plus raisonnée*). Die Experimentalphilosophie, die sich kein bestimmtes Ziel vorsteckt, ist stets mit dem zufrieden, was ihr vorkommt. Die rationale Philosophie ist immer von ihrer Absicht unterrichtet, selbst alsdann, wenn das, was sie sich vorgesetzt hat, ihr nicht vorkommen sollte. Die Experimentalphilosophie ist ein unschuldiges Studium, das fast gar keine Vorbereitung der Seele erfordert. Von den übrigen Theilen der Philosophie kann man nicht dasselbe sagen. Die meisten vermehren bey uns die Wuth zu conjecturiren. Diese wird auf die Länge durch die Experimentalphilosophie gemäßigt; denn man wird es früh oder spät müde, unglücklich zu muthmaßen.

Diderot macht von seinen Regeln der Interpretation der Natur besondere Anwendungen. Nur Eine zur Probe. Die Producte der Kunst werden immer gemein, unvollkommen und geringfügig seyn, so lange man sich nicht zu einer strengeren Nachahmung der Natur gewöhnen wird. Die Natur ist eisgenstinnig und langsam in ihren Operationen. Kommt es ihr darauf an, zu entfernen, zu nähern, zu vereinigen, zu theilen, zu erweichen, zu verdichten, zu verhärten, fließend zu machen, aufzulösen, zu assimiliren, so schreitet sie zu ihrem Ziele durch die unmerklichsten Zwischengrade fort. Die Kunst im Gegentheile übereilt sich, wird dadurch ermüdet, und läßt zuletzt von ihren Bestrebungen und Anstrengungen gänzlich nach. Die Natur braucht Jahrhunderte, um grob die Metalle zu präpariren; die Kunst nimt sich vor, sie in einem Tage zu vervollkommen. Die Natur braucht Jahrhunderte, um Edelsteine zu bilden; die Kunst maßt sich an, sie in einem Momente nachzumachen.

Besäße man auch das wahre Mittel hierzu, so würde doch dies noch nicht hinreichend seyn; man müßte auch, es anzuwenden, verstehen. Man bildet sich irrig ein, daß wenn das Product der Intensität der Thätigkeit multiplicirt durch die Zeit der Anwendung dasselbe ist, auch das Resultat dasselbe seyn werde. Nur eine gradweise, langsame, stetige Anwendung ist es, welche umbildet. Jede andere Anwendung ist nur zerstörend. Was könnten wir nicht aus der Mischung gewisser Substanzen herausbringen, die uns ist nur sehr unvollkommene Composita gewährt, wenn wir auf eine der Natur analoge Art zu Werke giengen? Aber man eilt immer zum Gentzwe; man

man will das Ende dessen sehen, was man angefangen hat. Daher so viele unnütze Versuche; so viel verlorner Aufwand und Mühe; so viel Arbeiten, welche die Natur uns anweist, und welche die Kunst nie unternehmen wird, weil ihr der glückliche Erfolg entfernt scheint. Wer ist jemals aus den Grotten von Arcy herausgegangen, ohne durch die Geschwindigkeit, womit sich die Stalaktiten darin bilden und ersetzen, überzeugt zu werden, daß sie einst diese Grotten ganz ausfüllen, und Eine ungeheure Masse formiren werden? Aber wo ist der Naturforscher, der nachdenkend über dieses Phänomen, nicht die Muthmaßung gehegt hätte, daß, wenn man das Wasser durch verschiedene Erd- und Steinarten läutern und filtriren könnte, und die Tropfen hernach in geräumigen Hölen aufgefangen würden, man mit der Zeit dahin kommen könnte, künstliche Tropf-Leitungen von Marmor, Albaster und andern Steinen anzulegen, deren Qualitäten nach denen der Erdarten, der Steinarten und des Wassers variiren würden. Aber wozu dergleichen Muthmaßungen, ohne den Muth, die Geduld, die Arbeit, den Aufwand, die Zeit, und vorzüglich den antiken Sinn für große Unternehmungen, wovon noch ist so manche Denkmähler übrig sind, die uns nichts als eine kalte müßige Bewunderung abgewinnen?

Ungleich mehr Anziehendes, als Diderot's Bemerkungen über die theoretische Philosophie haben, hat seine Ansicht der praktischen Philosophie. Ueber diese haben wir von ihm zwey in ihrer Art treffliche Schriften: *Essai sur le mérite et la vertu* und den *Code de la nature* \*).

Den



Den Stoff der ersten Schrift giebt D. selbst mit folgenden Fragen an: Was ist die moralische Tugend? Welchen Einfluß hat die Religion im Allgemeinen auf die Rechtschaffenheit? Bis auf welchen Punct setzt sie die Tugend voraus? Könnte man mit Wahrheit sagen, daß der Atheismus alle moralische Rechtschaffenheit ausschließe, und daß es unmöglich sey, eine moralische Tugend zu haben, ohne einen Gott zu glauben?

Zur Bestimmung des Begriffs der moralischen Tugend ist Diderot's Ideengang dieser: Bei einem vernünftigen Geschöpfe ist Alles, was nicht aus Neigung (*par affection*) geschieht, weder böse, noch gut. Der Mensch folglich ist nur alsdenn gut oder böse, wenn das Interesse oder der Nachtheil seiner Denkart und seines Verfahrens das unmittelbare Object der Leidenschaft ist, welche ihn in Thätigkeit setzt. Weil also bloß die Neigung ein Geschöpf gut oder böse macht, gemäß seiner Natur, oder von seiner Natur entartet; so ist ihm zu untersuchen, welches die natürlichen und guten Neigungen, und welches die bösen seiner Natur widerstreitenden sind.

Jede Neigung, die ein eingebildetes Gut zum Gegenstande hat, sobald sie überflüssig wird, und die Energie solcher Neigungen vermindert, die auf reelle Güter abzielen, ist an sich selbst fehlerhaft und böse artig, relativ zu dem besondern Interesse und der Glückseligkeit des Geschöpfs. Könnte man ferner voraussetzen, daß irgend eine derjenigen Neigungen, welche das Geschöpf zu seinem besondern Interesse hinlenken, in seiner legitimen Energie mit dem allgemeinen Wohle unverträglich wäre, so würde eine

solche Neigung lasterhaft seyn. Diesen Erklärungen zufolge könnte ein Geschöpf nicht seiner Natur gemäß handeln, ohne in der Gesellschaft böse zu seyn, oder zum Interesse der Gesellschaft beitragen, ohne in Beziehung auf sich selbst von seiner Natur auszuarten. Hat aber die Neigung ihr Privatinteresse, und ist sie nur der Gesellschaft schädlich, wenn sie ausschweifend wird, hingegen nicht, so lange sie gemäßiget ist; so können wir alsdenn sagen, daß das Uebermaaß eine Neigung lasterhaft gemacht habe, die ihrer Natur nach gut war. Jede Neigung also, die das Geschöpf zu seinem Privatwohle leitet, muß, um lasterhaft zu werden, dem öffentlichen Interesse schädlich seyn. Dies ist der Fehler, der einen interessirten Menschen charakterisirt, ein Fehler, über welchen man so laut sich beschwert, wenn er gar zu auffallend ist.

Ist bey einem Geschöpfe die Liebe zu seinem eignen Interesse nicht mit dem allgemeinen Wohle unverträglich, so concentrirt auch diese seyn mag; ist es selbst für die Gesellschaft wichtig, daß jedes ihrer Glieder ernstlich danach strebe, was sein Privatwohl betrifft; so ist diese Gesinnung so wenig lasterhaft, daß das Geschöpf vielmehr nur unter der Bedingung gut seyn kann, wenn es von ihr durchdrungen ist. Denn es hieße der Gesellschaft Unrecht thun, wenn ein Mitglied derselben seine Erhaltung vernachlässigte; dieses Uebermaaß von Uninteressirtheit würde das Wesen eben so bössartig und unnatürlich machen, wie der Mangel an jeder anderen natürlichen Neigung. Dieses Urtheil würde man ohne Bedenken fällen, wenn man sähe, daß Jemand seine Augen vor Abgründen schloße, die sich vor ihm öffneten; oder ohne alle Rücksicht auf sein Temperament und seine Gesund-

sundheit, dem Unterschiede der Jahreszeiten in Ansehung seiner Kleidung trohte. Auf gleiche Weise könnte man einen Jeden verurtheilen, der einen Abscheu gegen den Umgang mit dem andern Geschlechte hätte, und den ein verdorbenes Temperament, nicht ein Gehebel der Organisation, zur Fortpflanzung der Gattung ungeschickt machte.

Die Liebe zum Privatinteresse kann demnach gut oder böse seyn. Ist diese Leidenschaft zu heftig, z. B. von der Art, wie die Liebe zum Leben, so daß sie uns jeder edelmüthigen Handlung unfähig mache, so ist sie lasterhaft, und das Wesen, das von ihr regiert wird, wird schlecht regiert, und ist mehr oder minder böse. Derjenige, der durch eine ausschweifende Liebe zum Leben zufällig etwas Gutes that, würde durch das Gute, was er that, nicht mehr Verdienst erwerben, als ein Advocat, der nur seine Bezahlung im Auge hat, auch wenn er die Sache der Unschuld verteidigt, oder als ein Soldat, der auch in dem gerechtesten Kriege nur darum fight, weil er seinen Sold empfängt.

Was für Vortheile man auch der Gesellschaft verschafft haben möge, nur das Motiv allein begründet das Verdienst. Mache Dich durch noch so viel große Handlungen berühmt; du wirst lasterhaft seyn, wenn Du nur nach eigenmüthigen Principien handelst. Du verfolgst vielleicht Dein Privatinteresse mit aller möglichen Mäßigung; gut; aber hättest Du kein anderes Motiv, indem Du Deinen Mitmenschen leistest, was du ihnen zufolge einer natürlichen Neigung zu leisten schuldig warst; so bist du nicht tugendhaft. Was für eine fremde Hilfe es gewesen seyn

sehn mag, die Dich zum Guten leitere; wer Dir auch seine starke Hand gegen Deine verkehrten Neigungen kehrt; so lange Du denselben Charakter behältst, wird man in Dir keine moralische Güte erkennen. Du wirst nur dann gut sehn, wenn Du das Gute aus Neigung und von Herzen thust.

Wenn zufällig eines der sanften zahmen Thiere, die dem Menschen ergeben sind, einen Charakter annimmt, der seiner natürlichen Constitution entgegensteht wäre, und wild und grausam würde; so würden uns diese Erscheinung unfehlbar frappiren, und wir würden von etw. Verderbtheit des Thiers furchtsam angenommen, daß Zeit und sorgfältige Bemühungen dem Thiere jene zufällige Wildheit wiederum abzunehmen, und ihm die natürliche Sanftheit seiner Natur wieder verschafft hätten; so würden wir sagen: Das Thier sey in seinem natürlichen Zustand wieder hergestellt. Wäre aber die Heilung nur scheinbar,ehrte das heuchlerische Thier zu seiner Schlechtigkeit zurück, sobald es von der Furcht vor seinem Züchtermeister befreit wäre; würde man alsdenn urtheilen, daß die Sanftheit, die Gutmüthigkeit sein wahrer, sein gegenwärtiger Charakter sey? Das Temperament ist so, wie es immer war, und das Thier ist immer böseartig.

Die thierische Güte oder Bosheit des Geschöpfes hat also ursprünglich ihren Grund in seinem Temperamento. Das Geschöpf wird in diesem Sinne gut sehn, wenn es zufolge seiner Neigungen das Gute liebt und ohne Zwang thun wird; wenn es das Böse haßt und stieben wird ohne Furcht vor der Züchtigung. Im Gegentheile wird das Geschöpf

„Zährle's Gesch. d. philos. VI. B.      E e      böse

böse seyn, wenn es von seinen natürlichen Neigungen nicht die Kraft erhält, seine Functionen zu erfüllen, oder wenn verderbte ihm eigene Neigungen es zum Bösen fortreißen und von dem Guten entfernen. Im Allgemeinen sobald alle Neigungen des Geschöpfs mit dem Interesse der Gattung harmoniren, ist das natürliche Temperament vollkommen gut. Fehlt aber irgend eine dem Interesse der Gattung vortheilhafte Neigung, hat das Thier überflüssige, zu schwache, schädliche, und dem Hauptzwecke widerstrebende Neigungen, so ist das Temperament verdorben, und folglich ist das Thier böse. Es findet alsdenn hier kein Unterschied, als das Mehr oder Weniger statt.

Es wäre unnütz, die einzelnen Neigungen hier zu charakterisiren, und darzuthun, daß der Zorn, der Neid, die Trägheit, der Hochmuth, und die übrigen allgemein verworfenen Leidenschaften an sich selbst böse seyen, und ein von ihnen afficirtes Geschöpf böse machen. Nur die Bemerkung möchte zweckmäßig seyn, daß die natürlichste Zärtlichkeit der Mutter für die Jungen, der Eltern für die Kinder, bestimmte Grenzen habe, jenseit deren sie in Laster ausartet. Das Uebermaaß der mütterlichen Neigung kann die guten Wirkungen der Liebe vernichten, und zuviel Mitleid kann gänzlich außer Stand setzen, Jemanden Hülfe zu leisten. Bey andern Conjunctionen kann dieselbe Liebe sich in eine Art von Wahnsinn umwandeln; das Mitleiden wird Schwäche; die Furcht vor dem Tode geht in Feigheit über; die Verachtung der Gefahr in Tollkühnheit; der Haß des Lebens, oder jede andere Leidenschaft, die auf Zerstörung gerichtet ist, in Verzweiflung oder Mauth.

Von der Entwicklung des Begriffs dieser reinen und einfachen Güte, deren jedes empfindende Wesen fähig ist, geht Diderot über zur Bestimmung der Eigenschaft, welche man Tugend nennt, und die hiernieden dem Menschen allein zukommt \*).

Bei jedem Geschöpfe, das sich bestimmte Begriffe von den Dingen machen kann, ist jene äußere Rinde der Wesen, welche in die Sinne fällt, nicht das einzige Object seiner Neigungen. Die Handlungen an sich selbst, die Passionen, wodurch sie hervorgerufen wurden, das Mitleid, die Leutseligkeit, die Dankbarkeit, und ihre Antagonisten, stellen sich bald seinem Verstande dar, und diese feindseligen Familien, die ihm nicht fremde sind, werden für dasselbe neue Gegenstände einer überdachten Zärtlichkeit, oder eines raisonnirten Hasses.

Intellectuelle und moralische Objecte wirken auf den Verstand ohngefähr auf dieselbe Art, wie die organisirten Substanzen auf die Sinne wirken. Die Figuren, Proportionen, Bewegungen und Farben dieser fallen uns kaum in die Augen; so entspringt aus der Anordnung und Oekonomie ihrer Theile entweder eine Schönheit, die uns verquält, oder eine Häßlichkeit, die uns beleidigt. Gerade so ist es auch des Effect des Betragens und der Handlungen der Menschen auf den Verstand. Die Regelmäßigkeit oder Unordnung in jenen Gegenständen afficiren die Menschen verschieden, und das Urtheil, welches sie hierüber

\*) Essay sur le merite et la vertu p. 28.

über fallen, ist nicht weniger necessitirt, als das Gefühl der Sinne.

Der Verstand hat seine Augen; die Verstände Mehrer leihen einander das Ohr; sie bemerken Proportionen; sie sind empfindlich für Harmonie; sie messen, so zu reden, die Gefinnungen und Gedanken; kurz, sie haben ihre Kritik, der nichts entwischt. Die Sinne werden nicht reeller und nicht lebhafter frappirt durch die Wohlklänge der Musik, durch die Formen und Proportionen körperlicher Dinge, als die Verstände durch die Erkenntniß und das Detail der Neigungen. Diese unterscheiden in den Charakteren Milde und Härte; sie sondern darin das Angenehme und Ekelhafte, das Misdönende und Harmonische; mit einem Worte, sie sondern darin das Häßliche und Schöne, das Häßliche, das so hoch steigen kann, um ihre Verachtung und ihren Abscheu zu erregen, das Schöne, das sie zuweilen zur Bewunderung fortsetzt, und in Entzücken setzt und erhält. Für jeden Menschen, der die Sache reiflich erwägt, würde es eine kindische Affectation seyn, wenn er leugnen wollte, daß es in den moralischen Gegenständen eben so, wie in den körperlichen, ein wahres und wesentliches Schönes, ein wirkliches Erhabenes gebe.

Ferner die empfindbaren Objecte, die Bilder der Körper, die Farben und Töne, wirken beständig auf unsre Augen, Ohren, und Sinne überhaupt, selbst dann, wenn wir schlafen. Die intellectuellen und moralischen Dinge, die nicht weniger Einfluß auf den Verstand haben, beschäftigen ihn nicht minder zu jeder Zeit. Diese Formen reizen ihn sogar in Abwesenheit der Realitäten.

Über

vernünftigen Vernunft das Herz mit Wohlthätigkeit der festeren Entwürfe, die der Verstand zu managen genöthigt ist, und das ihm fast immer gegenwärtig sind? Diderot beruft sich hierauf das innere Gefühl. Es sagt uns, daß da das Herz eben so necessitirt ist in seinen Urtheilen, wie der Verstand in seinen Thätigkeiten; die Vordurchsichtigkeit jenes nie so weit gehen kann, um ihm gänzlich alles Gefühl des Schönen und Nützlichen zu rauben, und daß es nicht ermangeln wird, das Natürliche und Edle zu billigen, das Nieder- und Niederträchtige zu verwerfen, besonders in Augenblicken der uneigennütigen Laune. Also denn ist das Herz gleich einem billigen Kenner, der in einer Wildergallerte umher wandelt, sich bald über die Kühnheit jenes Juges wundert, bald aber die Sanftmuth und Milde dieser Empfindung lächelt; das sich jeder wohlthätigen Neigung um ihn her und ihm zum Eindrucke öffnet, und nur verschmähend vor allem vorbeigeht, was die schöne Natur belebte: Die Empfindungen, Neigungen, Gesinnungen, der herrschende Hang, die Dispositionen, und folglich der ganze Benehmen der Geschöpfe in den verschiedenen Zuständen ihres Lebens sind die Sujets einer endlosen Menge von Gemälden vom Verstande excutirt, der das Gute und Böse mit Schnelligkeit faßt, und mit Lebendigkeit darstellt.

Es giebt demnach keine moralische Tugend und kein Verdienst, ohne einige klare und deutliche Begriffe des allgemeinen Wohls, und ohne eine überdachte Erkenntnis dessen, was moralisch gut oder böse, gerecht oder ungerecht, bewunderns- oder haiswürdig ist. So oft wir z. B. auch im gemeinen Leben von einem schlechten Pferde reden, das Fehler



hat, so hat man doch noch niemals von einem moralisch guten Pferde gesprochen, oder von irgend einem andern schwachen und stupiden Thiere, so gelehrt es auch seyn mochte, daß es moralisches Verdienst und Tugend habe.

Sei ein Geschöpf edelmüthig, sanft, kunstlos, standhaft und mitleidig; wenn es niemals über das, was es thut und Andere thun sieht, nachgedacht hat; wenn es sich niemals eine reine und bestimmte Idee vom Guten und Bösen bildete; wenn die Reize der Tugend und des moralischen Adels nicht Gegenstände seiner Zuneigung waren; so ist sein Character doch nicht tugendhaft aus Principien; es muß sich erst noch die wirksame Kenntniß der Gerechtigkeit erwerben, wor durch es sich, um tugendhaft zu seyn, bestimmen lassen sollte; jene unegennützigte Liebe der Tugend, die allein seinen Handlungen moralischen Werth zu geben vermag.

Alles, was aus einer schlechten Neigung entspringt, ist böse, ungerecht und tadelhaft; sind aber die Neigungen gutartig; ist ihr Gegenstand der Gesellschaft vortheilhaft, und werth, zu jeder Zeit von einem vernünftigen Wesen verfolgt zu werden; so werden diese beyden vereinigten Bedingungen das ausmachen, was man Gerechtigkeit und Billigkeit der Handlungen nennt. Schaden thun ist noch nicht Unrecht thun; denn ein edler Sohn kann, ohne daß es aufhörete, edelmüthig zu seyn, durch einen unglücklichen Zufall, oder aus Unvorsichtigkeit seinen Vater statt des Feindes tödten, gegen welchen er ihn schützen wollte. Hätte er ihn aber getödtet, um einen zweckwidrigen Neigung zu Gefallen, einem Mordmeyer

Stützpunkten; oder hätte er aus Mangel an Durchsicht die Mittel zu seiner Erhaltung vernachlässigt, so würde er der Ungerechtheit schuldig gewesen seyn.

Ist der Gegenstand unserer Meinung vernunftmäßig, ist er unsers Eifers und unserer Sorge würdig, so können die Unvollkommenheit und Schwäche der Sinne uns nicht ungerecht machen. Man stelle sich einen Menschen von gesundem Urtheile und gutartigen Neigungen vor, aber von so bizarrer Constitution und so verderbten Organen, daß er durch diese betrügerischen Spiegel die Dinge entstellt, verstimmt, und ganz anders wahrnehme, als sie sind; so ist evident, daß der Fehler nicht in seinem edlern und freyen Wesen; in seiner Vernunft liege. Das unglückliche Geschöpf kann nicht für lasterhaft getreten. So verhält es sich inzwischen nicht mit dem Meinungen, die man annimmt, mit den Vorstellungen, die man sich macht, mit den Religionen, zu welchen man sich bekennt. Hätte sich in einem der Länder, die ~~später~~ dem aberthueuerlichsten Aberglauben ergeben waren, wo man die Kaken, die Crocodile, und andere schlechte und schädliche Thiere anbetete, einer der abergläubigen Schwärmer in seinem heiligen Wahne eingeblendet, es sey gerecht, die Wohlfarth einer Kake der Wohlfarth seines Vaters vorzuziehen, es müßte nach seinem Gewissen jeden als seinen Feind behandeln, der nicht denselben Cultus beobachtet; so würde dieser fromme Gläubige ein abscheulicher Mensch, und jede auf solche religiöse Dogmen gegruudete Handlung ungerath und detestabel gewesen seyn.

Jeder Irrthum über den Wap der Dinge, der darauf abgemacht, irgend eine vernünftige Meinung zu

gerissen, oder ungerechte Mächtigungen hervorzuheben, macht lasterhaft, und kein Motiv kann dieses Verbrechen des Charakters entschuldigen. Wer, z. B. durch glänzende Laster verführt, schlechten Dingen seine Achtung widmet, ist selbst lasterhaft. Bisweilen kann man ohne Mühe zu der Quelle einer solchen Rationalcorruption zurückkommen: Hier ist irgend ein Ehrgeiziger, der auch durch das Geräusch seiner Thaten in Erstaunen setzt; dort ist es ein Seeräuber, oder ein ungerechter Eroberer, der durch illustre Verbrechen die Bewunderung der Völker sich erworben, und charakteren Ruhm verschafft hat, die man verabscheuen sollte. Wer solchen renommirten Menschen Verfall zollt, würdigt sich selbst herab. Was demjenigen betrifft, der in Jemand einen tugendhaften Menschen zu achten und zu lieben wähnt; aber nur von einem heuchlerischen Bösewichte hintergangen wird; so ist er vielleicht ein Thor, ein Simpel; aber es ist deshalb nicht lasterhaft.

Irthum in Thatsachen, der nicht die Mächtigungen angeht, bringt auch kein Laster hervor; allein ein Irthum in Ansehung des Rechts hat auf jedes vernünftige und consequente Wesen Einfluß, auf seine natürlichen Mächtigungen, und dieses muß nothwendig dadurch lasterhaft werden. Es ereignen sich inzwischen viele Fälle, wo die Nothstandsgesetze selbst für die aufgeklärtesten Menschen zu verwickelt und ungewiß sind, als daß sich das wirkliche Recht setzen und mit Sicherheit entscheiden läße. Unter solchen Umständen kann ein kleines Versehen einen Mann, dessen Charakter sonst für tugendhaft anerkannt ist, nicht um seine Achtung bringen. Ungeachtet aber der Ueberzeugungen über heuchlerische Verbrechen ist ungewiß, ob

späher über die Gerecht. und die Abhängigkeit  
Neigungen; sind seine Versehen so häufig, so groß,  
daß sie ihn außer seinen natürlichen Zustand versetzen,  
d. i. daß sie von ihm Gefinnungen fordern, der  
menschlichen Gesellschaft widerstehend und im bürger-  
lichen Leben verderblich; hier denn Gerecht. nach-  
sehen, bleibe der Tugend entsagen.

Wir können also immerhin als Resultat fest-  
setzen, daß das Verdienst oder die Tugend von der  
Reinheit der Gerechtigkeit, und von der Gesundheit  
und Festigkeit der Vernunft abhängen, so daß diese  
fähig sind, was in der Anwendung unserer Neigungen  
zu regieren. Begriffe von Gerechtigkeit, Muth der  
Vernunft, sind die einzigen Hülfsmittel, wenn man  
sich in der Gefahr befindet, seine Achtung, und selbst  
seine Anstrengungen, an Abscheulichkeiten zu ver-  
schwenden, an Ideen, die jede natürliche Neigung  
zerstören. Die natürlichen Neigungen, die Funda-  
mente der menschlichen Gesellschaft, werden oft von  
den blutdürstigen Gesetzen eines falschen Point d'hon-  
neur, und den irrigen Principien einer falschen Reli-  
gion untergraben. Diese Gesetze und Principien sind  
lasterhaft, und können diejenigen, welche ihnen fol-  
gen, nur zum Verbrechen und zur moralischen Ver-  
derbtheit führen, weil die Gerechtigkeit und die Ver-  
nunft sie bestreiten. Was es also auch seyn möge,  
das unter dem Vorwande gegenwärtigen oder künfti-  
gen Heils, dem Menschen im Namen der Gerecht.  
Verrätheren, Undank, und Grausamkeiten zur Pflicht  
macht; was es auch seyn möge, das sie lehrt, ihres  
Gleichen unter dem Vorwande der Freundschaft für  
sie zu verfolgen; ihre Kriegsgefangnen zum Zeitver-  
treibe zu quälen, und die Mörder mit Menschenbäume zu be-  
spudeln,

haben; sich selbst durch Kasteiungen zu reinigen, durch Fasten auszuüben, sich im religiösen Eudämonismus in Gegenwart ihrer Götter zu zerstreuen, irgend eine unmensliche oder brutale Handlung zu Ehren oder zu Gefallen derselben zu begeben: — sie müssen den Gehorsam verweigern, wenn sie tugendhaft seyn wollen; sie dürfen dem etw. Besatze der Gewohnheit, oder den betriegerischen Orakeln des Aberglaubens nicht die Gewalt einräumen, daß das durch das Geschrey der Natur und die Warnung der Tugend ersticht und überläßt werden. Alle diese Handlungen, welche die Natur verbietet, werden immer Abscheulichkeiten bleiben trotz barbarischen Gewohnheiten, eigenständigen Gesetzen, und falschen Religionsculten, welche sie anbefohlen haben mögen.

Es ist hier aber noch Folgendes zu bemerken. Diejenigen Geschöpfe, welche durch einfindbare Objecte afficirt werden, sind gut oder böse, je nachdem ihre sinnlichen Affectionen gut oder schlecht geordnet sind. Ganz anders verhält sich dies aber bei Geschöpfen, die in dem moralischen Guten oder Bösen vernünftige und raisonnirte Motive der Zuneigung oder des Abscheus finden. Denn bei Individuen dieser Gattung, so unregelt auch ihre sinnlichen Affectionen seyn mögen; der Charakter wird dennoch immer gut, und das Individuum wird tugendhaft seyn, sobald jene libertinen Neigungen vernünftigen Affectionen untergeordnet seyn werden.

Noch mehr. Ist ein Temperament heftig, jähig, gornig, verliert, und hat ein Wesen ungeachtet der Wirkungen dieses Temperaments dennoch seine Leidenschaften besiegt, und sich der Tugend ergeben; so neigen wir, daß sein Verdienst um so größer sey; und

und darin haben wir Recht. Wäre stets das Privatinteresse die einzige Schranke; wodurch es zurückgehalten würde; wäre ohne Rücksicht auf die Neige der Tugend dieses Privatinteresse die einzige Gehülfe seiner Laster; so würde es darum nicht tugendhaft seyn; aber so viel ist gewiß, daß, wenn aus freyem Willen und ohne ein niedriges und schavisches Motiv ein zorniger Mensch seine Leidenschaft unterdrückt, wenn der Schwelger seinen Hange zum Luxus mäßigt; so werden wir ihrer Tugend viel lauter Beifall zuerkennen, als wenn sie gar keine Hindernisse zu überwinden gehabt hätten. Aber wie das? Sollte der Hange zum Laster ein Relief für die Tugend seyn? Wenn fehrte Meinungen sollten notwendig seyn, um den tugendhaften Mann vollkommen zu machen?

Hier tritt, wie man sieht, eine bedeutende Schwierigkeit ein. Empören sich libertine Meinungen auf irgend eine Art, und wird ihre Aeußerung mit freyer Würde der Vernunft unterdrückt; so ist dies ein unstreitiger Beweis, daß die Tugend den Charakter beherrscht, und darin prädominirt. Hat es indessen ein tugendhaftes Wesen leichter, empfindet es gar keinen Aufruhr seiner Leidenschaften; so kann man sagen, daß es den Principien der Tugend folgt, ohne seine Kräfte weiter anzustrengen. Die Tugend, welche in dem letztern Falle keinen Feind zu bekämpfen hat, ist vielleicht nicht minder mächtig; so wie im erstern Falle derjenige, der seine Feinde besiegt hat, nicht minder tugendhaft ist. Im Geruchselte, befreit von den Hindernissen, die sich seinem Fortschritte widersehten, kann er sich der Tugend ganz übergeben, und sie in einem eminentern Grade besitzen.

Auf

Auf diese Art theilt sich die Tugend bey der Gattung der vernünftigen Wesen in ungleiche Grader; obgleich unter den Menschen vielleicht nicht Einer ist, der eine so gesunde und kräftige Vernunft hat, die allein einen harmonischen und vollkommenen Charakter begründen kann. Mit der Tugend disponirt gleichsam das Laster gemeinschaftlich über das menschliche Betragen; abwechselnd Sieger und Kestigt. Dann es ist evident; wie auch in einem Geschöpfe die Unregelmäßigkeit der Neigungen sowohl in Beziehung auf die Sinnenobjecte, als in Beziehung auf intellectuelle und moralische Wesen seyn mag; wie zügellos auch seine Principien seyn mögen; wie wüthend, nehmlich, grausam es auch geworden seyn mag, sobald ihm nur die geringste Empfindlichkeit für die Reize der Tugend übrig bleibt, sobald es nur noch irgend ein Zeichen von Güte, Mitleid, Sanftmuth oder Dankbarkeit giebt, daß die Tugend nicht in ihm völlig erstorben, und daß es noch nicht durchaus lasterhaft und unnatürlich geworden ist.

Ein Verbrecher, der vermöge eines Gefühls der Ehre und der Treue gegen seine Genossen sich weigert, sie zu verrathen, und der lieber die Folter erduldet, als daß er sich dazu entschließen sollte, hat gewiß noch einige Principien der Tugend, die er aber nur unrecht anwendet. Dasselbe Urtheil kann man von dem Bösewicht fällen, der lieber mit seinen Genossen sterben, als sie selbst hinrichten wollte. Es ist kaum von Jemanden zu sagen, daß er ein vollkommner Atheist sey; so läßt sich auch noch weniger behaupten, Jemand sey durchaus lasterhaft.

Ist untersuche nun Diderot das Verhältniß der Tugend, seinem Begriffe und Principe derselben

ben gemäß, zu den verschiedenen Systemen die Gottheit betreffend, und in dieser Untersuchung liegt vornehmlich das Charakteristische seiner Moralphilosophie.

Da das Wesen der Tugend in einer gerechten Stimmung, in einer gemäßigten Neigung des vernünftigen Geschöpfes zu den intellectuellen und moralischen Gegenständen der Gerechtigkeit besteht, so muß man, um in ihm die Principien der Tugend zu vernichten oder zu schwächen,

1) entweder ihm die natürliche Empfindung und Idee der Ungerechtigkeit und Billigkeit benehmen; oder

2) ihm falsche Begriffe davon beibringen; oder

3) Andere Neigungen gegen jenes innere Gefühl aufregen. Auf der anderen Seite, um die Principien der Tugend zu befestigen und zu verstärken, muß man

1) entweder das Gefühl der Biederkeit (droiture) und Gerechtigkeit, so zu reden, nähren und schärfen; oder

2) es in seiner ganzen Reinheit unterhalten; oder

3) ihm jede andere Neigung unterwerfen. Nun kommt es darauf an, welche dieser Wirkungen jede Hypothese über die Gottheit notwendig hervorbringen, oder wenigstens begünstigen muß.

Wenn davon die Rede ist, ob ein Geschöpf des natürlichen Gefühls der Ungerechtigkeit und Billigkeit gänzlich beraubt sey, so wird damit nicht gemeint, daß es gar keinen Begriff des Guten und Bösen in Beziehung auf die Gesellschaft



seelschaft mehr habe. Ein Wesen, das alles Gefühl für Recht und Unrecht verloren hat, kann deshalb noch immer das Gute und Böse in Beziehung auf seine Gattung unterscheiden. Es ist nur durchaus unempfindlich dafür geworden, und die Vortheilhaftigkeit oder Niederträchtigkeit moralischer Handlungen wecken in ihm nicht mehr Achtung oder Abscheu; so daß, abgerechnet ein besonderes und enger concentrirtes Interesse, das immer in ihm lebendig ist, und ihm zuweilen günstige Urtheile über die Tugend abnöthigt, man von ihm behaupten kann, es strebe in seinen Sitten weder nach Häßlichkeit noch nach Schönheit, und Alles sey bey ihm nur auf eine teuflische monströse Einseitigkeit des Handelns angelegt.

In Verhältniß zu den Systemen über die Gottheit, meynete Diderot, daß keine dahin gehörige Speculation, kein Glaube, keine Ueberredung, kein Cultus im Stande sey, das Gefühl der Ungerechtigkeit und Billigkeit unmittelbar und directe zu vernichten, da dieses uns eben so natürlich ist, wie unsere Neigungen, und eine der elementarischen Qualitäten unserer Constitution ausmacht. Was uns natürlich ist, dies zu entstellen, zu verderben, ist das Werk einer langen Gewohnheit, welche allein eine Natur gleichsam in eine andere Natur umzuformen vermag. Der Unterschied der Ungerechtigkeit und Billigkeit ist in unserm Wesen ursprünglich gegründet. Die Häßlichkeit und Schönheit wahrzunehmen in den intellectuellen und moralischen Wesen, ist eins eben so natürliche Thätigkeit unsers Verstandes, wie dieselbe Wahrnehmung bey den organisirten Dingen, und vielleicht äußert sie sich noch früher, als diese. Nur eine entgegengesetzte Übung kann diese Thätigkeit auf  
im

immer stören, oder wenigstens auf einige Zeit aufheben.

Jedermann weiß aus Erfahrung, daß wenn durch irgend einen Mangel der Bildung aus Zufall oder aus Gewohnheit man eine unangenehme oder lächerliche Manier annimmt, alle Aufmerksamkeit, Sorge, Vorsicht, um sich derselben wieder zu entwohnen, kaum zu dem Zwecke hinreichen. Die Natur ist hierin aber ganz anders eigensinnig. Jedes Joch ist ihr unerträglich, und sie ist stets bereit, es abzuschütteln. Wer sie meistern will, hat eine Arbeit ohne Ende. Die Ungelehrigkeit des Geistes ist unglaublich, hauptsächlich wo es auf natürliche Gefühle und ursprüngliche Begriffe ankommt, wie die Unterscheidung des Rechts und Unrechts. Man mag sich noch so sehr mit Bestreitung derselben plagen; sie lassen sich nicht wegbannen, selbst durch die äußerste Gewalt nicht. Der ausschweifendste Aberglaube, das ungereimteste Nationalvorurtheil, werden sie niemals ganz ausschließen.

Aber inwiefern können die verschiedenen theologischen Systeme das Gefühl und die Idee von Recht und Unrecht verfälschen? Diderot antwortet zuvörderst, wie sich von ihm erwarten läßt, daß der Atheismus keinen der Reinigkeit des natürlichen Gefühls von Recht und Unrecht widerstreitenden Einfluß äußere. Ein Unglücklicher, welchen diese Hypothese zu Verbrechen verführt, und ihm dieselben zur Gewohnheit gemacht hätte, kann von Gerechtigkeit und Tugend sehr verdunkelte Begriffe haben; aber jene Hypothese an sich selbst kann ihn nie dahin verleiten, eine schlechte unedle Handlung für groß und schön

schön zu halten. Der Atheismus, minder gefährlich hierin, als der Aberglauben, predigt nicht, daß es schön sey, sich mit Thieren zu begatten, oder mit dem Fleische seines Feindes zu sättigen. Aber es giebt keine Abscheulichkeit, die nicht für etwas Bortreffliches, Löbliches, Heiliges, angesehen werden könnte, wenn irgend ein verderbter Religionscultus es so mit sich bringt.

Wer einen wahren, gerechten und guten Gott glaubt, setzt das Daseyn einer Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit voraus, eines Wahren und eines Falschen, einer Güte und einer Bosheit, und zwar unabhängig von jenem höchsten Wesen; denn er urtheilt gerade nach diesen Begriffen, daß Gott wahr, gerecht, und gut seyn müsse. Wenn die Rathschlüsse Gottes, seine Handlungen und Gesetze erst das Daseyn der Gerechtigkeit, Wahrheit und Güte überhaupt begründeten; so wäre mit der Behauptung, daß Gott wahr, gerecht, und gut sey, nichts gesagt; denn, wenn jenes höchste Wesen die beyden Glieder eines sich widersprechenden Satzes als wahr behauptete, so würde dadurch das eine Glied so wahr werden, wie das andere; wenn es ohne Grund ein Geschöpf verdamnte, für das Verbrechen eines Andern zu büßen; wenn er ohne Ursache und Unterschied den einen zur Qual, den andern zur Seligkeit, verdamnte, würden alle diese Urtheilssprüche gerecht seyn. Demnach zufolge der obigen Supposition behaupten, daß etwas wahr oder falsch, gerecht oder ungerecht, gut oder böse, sey, heißt mit Worten spielen, und etwas behaupten, worin kein Sinn ist.

Hieraus fließt, daß, wer aufrichtig und wirklich irgend ein höchstes Wesen verehrt, das er doch  
als

elationgerecht und bösartig, erkennt, der setzt sich der Gefahr aus, alles Gefühl von Billigkeit, alle Ideen von Gerechtigkeit und Wahrheit zu verlieren. Der religiöse Eifer muß in die Länge alle wahre Frömmigkeit und Rechtschaffenheit vergiften, so bald sich Jemand zu einer Religion mit Ueberzeugung bekennt, deren Vorschriften den Grundprincipien der Moral zuwiderlaufen.

Wenn die anerkannte Bösartigkeit eines höchsten Wesens auf seine Anbeter einwirkt; wenn sie die Neigungen verdirbt, die Begriffe von Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte, verwirrt, und die natürliche Unterscheidung des Rechts und Unrechts untergräbt; so ist nichts geschickter, die Leidenschaften zu mäßigen, die Begriffe zu berichtigen, und die Liebe zur Gerechtigkeit und Wahrheit zu bestärken, als der Glaube an einen Gott, den seine Geschichte bey jeder Gelegenheit als ein Muster der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Güte darstelle. Die Ueberzeugung von einer göttlichen Vorsehung, die sich auf Alles ausbreitet, und deren Wirkungen das ganze Universum zu jeder Zeit empfindet, ist ein mächtiger Stimulus uns zu bewegen, daß wir beständig denselben Principien in den engen Schranken unserer Sphäre folgen. Wenn wir aber in unserm Betragen niemals das allgemeine Interesse unserer Gattung aus den Augen verlieren; wenn das öffentliche Gemeinwohl unser Compaß ist, so ist unmöglich, daß wir uns in unsern Urtheilen über Recht und Unrecht jemals irren sollten.

Was also die Verfälschung der Begriffe von Recht und Unrecht, anbelangt, so wird die Religion

viel Gutes oder viel Böses veranlassen, je nach-  
 sie selbst gut oder böse seyn wird. Mit dem Atheis-  
 mus ist es gar nicht eben so bewandt. Er kann in  
 der That eine Verwirrung der Ideen von Recht und  
 Unrecht nach sich ziehen; aber das thut er gar nicht  
 in der Eigenschaft eines reinen und einfachen Atheis-  
 mus; dies ist nur ein Uebel, das mit jedem verderb-  
 ten religiösen Cultus verknüpft ist, und mit phantas-  
 tischen Vorstellungen von der Gottheit, einer mons-  
 trösen Familie, die aus dem Aberglauben, und aus  
 einer anhaltenden Leichtgläubigkeit entspringt.

Eine andre Frage ist, was theologische Systeme  
 von der Gottheit beitragen können, die Neigungen  
 gegen das natürliche Gefühl des Rechts und Unrechts  
 zu empören? Es ist einleuchtend, daß die Prin-  
 ciplen der Rechtfchaffenheit auch die Regeln des Be-  
 tragens für ein Geschöpf seyn werden, welches die-  
 selben befolgt, wenn sie keinen Widerstand von Seiten  
 des Privatinteresses dieses finden, oder von heftigen  
 Leidenschaften, die, indem sie jedes Gefühl der G-  
 erechtigkeit überbältigen, selbst die Ideen des wahren  
 Privatinteresses verdunkeln, und das Geschöpf gleich-  
 sam von dem Wege gewaltsam wegstoßen, der zur  
 Glückseligkeit führt.

Daß ein Wesen von der Häßlichkeit und Scham-  
 heit intellectueller und moralischer Objecte getrübt,  
 und folglich mit dem Unterschiede des Rechts und Un-  
 rechts vertraut geworden seyn könne, lange vorher,  
 ehe es klare und deutliche Begriffe von der Göttheit  
 hatte, ist ausgemacht. Man begreift auch nicht  
 leicht, wie ein solches Wesen, als der Mensch, bey  
 dem die Fähigkeit zu denken und zu reflectiren

in unmerklichen und langsamen Graden entwickelt, bey seinem Austritte aus der Wiege genug geübt worden wäre, um die Wichtigkeit der subtilen metaphysischen Speculationen über die Existenz Gottes einzusehen. Aber man nehme einmal an, daß ein Geschöpf die Fähigkeit zu denken und zu reflectiren nicht habe; wohl aber gute Qualitäten und einige gerechte Neigungen besitze; daß es seine Gattung liebe, auch ehlig, dankbar, mitleidig sey; dann ist gewiß, daß von dem Augenblicke an, da man diesem Automate die Fähigkeit zu rationalisiren beylegt, es auch jene edelsten Neigungen billigen, sich in den geselligen Erlebnissen selbst gefallen, Anmuth und Reiz darin finden, und die entgegenstehenden Leidenschaften hassen wird.

Man kann also dreist behaupten, daß ein Geschöpf Ideen von Recht und Unrecht, Kenntniß von Tugend und Laster vorher haben könne, bevor es deutliche und bestimmte Ideen von der Gottheit besitzt. Die Erfahrung unterstützt auch diese Behauptung. Denn bemerkt man nicht bey Völkern, die kaum eine Ahndung von Religion haben, unter den Individuen dieselbe Verschiedenheit der Charaktere, wie bey aufgeklärten Nationen? Sind es nicht das Laster und die moralische Tugend, welche die gegenseitige Achtung der Individuen bey ihnen bestimmen? Während ein Theil hochmüthig, hart und grausam, solchlich geneigt ist, gewaltsame und vorwärtliche Handlungen zu billigen; ist ein anderer Theil von Natur löusellig, sanft, bescheiden, edelmüthig, und deswegen auch aller friedlichen und geselligen Neigungen empfänglich.

Um nun zu bestimmen, wiefern die Erkenntniß Gottes auf die Menschen einwirkt, muß man wissen, mal durch

durch welche Nothwendigkeit und aus was für einem Grunde, sie ihm dienen und seine Gesetze befolgen: Entweder geschieht es in Hinsicht auf seine Allmacht, und in der Supposition, daß sie von ihm Gutes zu hoffen, und Schlimmes zu fürchten haben; oder es geschieht mit Hinsicht auf seine Vortrefflichkeit, und mit der Idee, daß die Nachahmung der göttlichen Handlungsweise der höchste Grad der Vollkommenheit sey.

Ein Wesen, das bloß aus eigennütziger Hoffnung oder slavischer Furcht Gutes thut und Böses vermeidet, hat an sich selbst weder Tugend noch Güte; so wenig wie man einem Tiger an der Kette Sanftmuth und Gelehrigkeit belegen kann. Je bereitwilliger der Gehorsam, je tiefer die Unterwürfigkeit eines solchen Menschen seyn wird, desto mehr Niederträchtigkeit und Feltzheit wird sein Betragen ausdrücken, was auch der Gegenstand seiner Handlungen seyn mag. Mag der Herr gut oder schlecht seyn; was liegt daran? wenn der Slave immer derselbe bleibt. Noch mehr, gehorcht ein Slave einem milden gütigen Herrn bloß aus heuchlerischer Furcht; so ist seine Natur um so bössartiger und sein Dienst um so verächtlicher. Denn diese ihm zur Gewohnheit gewordene Disposition verbirgt die höchste Anhänglichkeit an sein eigenes Privatinteresse, und eine gänzliche Verderbtheit seines Charakters. Ist hingegen die Gottheit eines Volks ein vortreffliches Wesen, die auch als ein solches von ihm verehrt wird; abstrahirt das Volk von ihrer Macht, und huldigt es besonders ihrer Güte; bemerkt man in dem Charakter, welchen ihre Priester ihr geben, und in den Geschichten, die sie davon erzählen, eine Vorliebe für die Tugend und ein allgemeines Wohlwollen gegen alle Geschöpfe, so kann

Wäre es nicht schön, daß ein so schönes Muster zum Guten anfeuert, und die Liebe zur Gerechtigkeit gegen alle diese feindselige Neigungen stärke und waffe.

Mit der Kraft des Beispiels verbindet sich noch ein anderes Motiv, um diesen großen Effect hervorzubringen. Ein vollkommener Theist ist überzeugt von der Präeminenz eines allmächtigen Wesens, das Zuschauer des menschlichen Betragens, und Augenzeuge von Allem ist, was im Universum vorgeht. In der finsternen Einside, in der tiefsten Einsamkeit, sieht ihn sein Gott. Er handelt also stets in Gegenwart eines Wesens, das für ihn tausend mal mehr Ehrfurcht verdient, als die erhabenste Versammlung der Welt. Welche Schande wäre es nicht für ihn, in dieser Einsamkeit eine verabscheuungswürdige Handlung zu begehen? Welche Genugthuung im Gegentheile, in Gegenwart seines Gottes tugendhaft gewesen zu seyn, selbst wenn sein guter Ruf durch verleumdende Zungen deshalb geschmälert, und er den Gegenstand der Schmach der bürgerlichen Gesellschaft geworden wäre, in welcher er lebt? Der Theismus begünstigt folglich offenbar die Tugend; und der Atheismus, welchem dieses große Hülfsmittel abgeht, ist hierin mangelhaft.

Von ganz anderer Art ist der Einfluß, welchen die Hoffnung künftiger Belohnungen und die Furcht vor künftigen Strafen auf die Tugend äußert, sofern ein Religionsglaube jene mit sich bringt. Zuvörderst gehören überhaupt Hoffnung und Furcht nicht zu den liberalen edelmüthigen Neigungen, und auch nicht zu den Motiven, auf denen das moralische Verdienst der Handlungen beruht. Haben diese Motive einen vor-



herrschenden Einfluß auf das Verhalten eines Geschöpfes, das durch uneigennützigte Liebe vorzüglich regiert werden müßte; so ist das Betragen knechtisch, und das Geschöpf ist noch nicht tugendhaft. Dazu kommt insbesondere, daß bey jeder Religionshypothese, wo Hoffnung und Furcht als die ersten und vornehmsten Motive unserer Handlungen angenommen werden, das Privatinteresse, das natürlich in uns nur zu lebhaft ist, durch nichts gemäßigt und beschränkt; und sonach täglich durch die Uebung der Leidenschaften bey Dingen von der Wichtigkeit immer stärker wird. Daher ist zu fürchten, daß jene knechtisch Denkart in die Länge triumphirt, und ihre Herrschaft in allen Verhältnissen des Lebens ausübt; daß eine habituelle Aufmerksamkeit auf das Privatinteresse in eben dem Maasse die Liebe zum Gemeinwohle mindert, als jenes Interesse größer ist; endlich das Herz und Verstand gleichsam einschrumpfen, ein Fehler, den man in moralischem Betrachte fast bey allen Völkern in jeder Religionspartey bemerkt.

So nachtheilig inzwischen die Heftigkeit der Meinung für das Privatinteresse der Tugend seyn kann, so giebt Diderot doch zu, daß Umstände und Verhältnisse statt finden können, wo die Furcht vor Strafen, und die Hoffnung der Belohnungen der Tugend zu Stützen dienen mögen. Leidenschaften, wie Zorn, Haß, Schwelgerey, u. a. können die innigste Liebe des Gemeinwohls erschüttern, und die tief eingewurzeltesten Ideen der Tugend ausrotten. Hätte der Verstand gar keinen Damm ihnen entgegenzusetzen, so würden sie ohnfehlbar nach und nach selbst den besten Charakter vermissen und verderben können. Die Religion schützt hiergegen. Sie ruft dem Menschen

ihnen selbst zu, daß solche Bestimmungen, und die Handlungen, welche dieselben nach sich ziehen, vor den Augen Gottes sträflich seyen; die Stimme der Religion erschreckt das Laster, und stärkt die Tugend; die Ruhe kehrt wieder in die Seele zurück; der Mensch bemerkt die Gefahr, in welcher er gewesen ist, und heftet sich fester als je an Principien, die er auf dem Punkte war, fahren zu lassen.

Die Furcht vor Strafen und die Hoffnung der Belohnungen sind auch noch geeignet, Jemandes Maximen der Tugend zu befestigen, wenn ihn das Interesse der Neigungen darin wanken macht. So man kann sagen, daß, wenn einmal der Verstand Jemandes falsche Ideen aufgefaßt hat; wenn er durch Vorurtheile sich gegen die Wahrheit gleichsam verhärtet, das Gute verkennet, dem Laster seine Achtung widmet und den Vorzug giebt, ohne die Furcht vor Strafen und Hoffnung auf Belohnungen keine Rücksicht zum Guten und Böhren von ihm zu erwarten sey. Man denke sich einen Menschen, der einige natürliche Güte und Biederkeit des Charakters hat, aber ein feiges und weiches Temperament, was ihn unfähig macht, dem Unglücke die Stirn zu bieten, dem Elende zu trotzen. Ist kommt er in eine unglückliche Situation; der Kummer bemächtigt sich seiner Seele; Alles betrübt ihn; er wird verdrießlich; er zürnt auf Alles, was er für die Ursache seines Unglücks hält. Wenn er in diesem Zustande auf den Gedanken geräth, oder seine Freunde denselben bei ihm erwecken, daß seine Rechtschaffenheit die Quelle seiner Leiden ist, und daß er, um sich mit dem Glücke wieder auszusöhnen, nur mit der Tugend brechen dürfe; so ist entschieden, daß die Achtung,

welche er gegen Qualität hegt, in eben dem Verstand nisse abnehmen werde, als Verdruss und Schmerz in seiner Seele zunehmen; ja, daß jene Achtung ganz verschwinden wird, wenn die Betrachtung der künftigen Güter, deren Genuß die Tugend verspricht, zur Entschädigung für diejenigen, welche er vermisst, ihn nicht gegen die trüben Gedanken, die er hegt, oder die bösen Rathschläge, die er bekommt, aufrecht erhält, die drohende Verschlimmerung seines Charakters hindert, und ihn bey seinen vorherigen Principien erhält.

Hätte Jemand durch falsche Urtheile gewisse Laster lieb gewonnen, und wäre er den entgegengesetzten Tugenden abgeneigt; hätte er z. B. die Verzeihung von Beleidigungen für eine Niederträchtigkeit, und die Rache für etwas Heroisches; so könnte den Folgen dieses Irrthums vielleicht dadurch vorgebeugt werden, wenn er bedachte, daß die Milde gegen Beleidigten durch die Ruhe und andere Vortheile sich belohnt, welche sie mit sich führt, anstatt daß die Zorntracht sich durch ihre zerstörenden Folgen bestraft. Durch diesen heilsamen Kunstgriff können die Bescheidenheit, Ehrlichkeit, Mäßigkeit, und andere Tugenden, die zuweilen verachtet werden, ihre Achtung auf's neue erhalten, und die ihnen entgegengesetzten Leidenschaften in die Verachtung fallen, welche sie verdienen; und man könnte mit der Zeit es dahin bringen, jene Tugenden zu üben, und die Laster zu verabscheuen, ohne die geringste weitere Rücksicht auf die Unannehmlichkeiten oder Leiden, die damit verbunden sind.

Aus diesem Grunde ist auch nichts vortheilhafter in einem State, als eine tugendhafte Verwaltung und gerechte Vertheilung der Strafen und Belohnungen.

gen. Es ist dies eine eiserne Mauer, an welcher alle Versuchungen der Bösewichter scheitern; es ist ein Damm, der ihre Bestrebungen zum Wohle der Gesellschaft lehrt; es ist noch mehr, es ist ein sicheres Mittel, die Menschen an die Tugend zu fesseln, indem man ihr Privatinteresse an die Tugend fesselt; alle Vorurtheile auf die Seite zu schaffen, welche sie von der Tugend entfernen; ihr in den Herzen der Menschen eine günstige Aufnahme zu bereiten; und sie durch eine standhafte Praxis des Guten auf einen Pfad zu führen, wovon man sie nicht ohne Mühe würde ableiten können. Hierbey ist gleichwohl nicht aus der Acht zu lassen, daß wenn auch die gerechte Vertheilung der Belohnungen und Strafen in einem State wesentlich zur Tugend eines Volks beiträgt; doch das Beispiel noch wirksamer über die Gesinnungen und Neigungen dieses entscheidet, und seinen Charakter bildet. Ist die Obrigkeit nicht tugendhaft; so wird die beste Verwaltung wenig wirken; hingegen werden die Unterthanen die Gesetze um so mehr lieben und ehren, wenn sie einmüt von der Tugend ihrer Richter überzeugt sind. Auch ist es nicht sowohl der Reiz der Belohnungen, oder der Schrecken der Strafe, die sie der bürgerlichen Gesellschaft ersprießlich machen; sondern es sind vielmehr die Achtung vor der Tugend und der Haß gegen das Laster, welche diese öffentlichen Ausdrücke der Mißbilligung oder des Todes des menschlichen Geschlechtes in dem ehrlichen Manne und in dem Bösewichte erwecken. Bey Hinrichtungen von Verbrechern ist es eine sehr gewöhnliche Beobachtung, daß die Schande wegen des Verbrechens und die Infamie fast die ganze Strafe der Verbrecher ausmachen. Es ist nicht sowohl der Tod, der dem Patienten und den Zuschauern einen Schauer verursacht, als vielmehr

der Galgen oder das Rad, was einen Menschen als ein Wesen darstellt, das die Gesetze der Gerechtigkeit und Menschlichkeit verletzt habe.

In Familien ist die Wirkung der Belohnungen dieselbe, wie in der bürgerlichen

Ein strenger Herr mit der Peitsche in wird ohne Zweifel seinen Eclaven oder auf seine Pflicht aufmerksam machen; aber dadurch nicht gebessert werden. Untereben dieser Mensch, bey einem sanftern mit geringfügigen Belohnungen und leichten tugendhaften Kinder erziehen. Mit nützlicher Drohungen, bald kleiner Schmeicheleien, wird er ihnen Principien einprägen, die sie demnächst befolgen werden ohne Rücksicht auf die Belohnung, welche sie vorher antrieb, oder auf die Rucke, vor der sie sich fürchten. Und dies ist es gerade, was man eine honeste und liberale Erziehung nennt. Jeder andere Cultus, welchen man der Gottheit, jeder andere Dienst, den man einem Menschen erweist, ist unedel, und verdient gar kein Lob.

Wenn bey einer Religion die Belohnungen, welche sie verspricht, liberal sind; wenn die künftige Glückseligkeit in dem Genuße eines tugendhaften Vergnügens besteht, z. B. in der Uebung oder Betrachtung der Tugend selbst in einem andern Leben, (wie dieses der Fall bey dem Christenthume ist); so ist evident, daß die Begierde nach diesem Zustande nur aus einer großen Liebe zur Tugend entspringen, und folglich alle Würde ihres Ursprungs behalten kann. Denn jene Begierde ist keine eigennützige Gesinnung; die

Die Liebe der Jugend ist niemals eine wahre, feste Neigung; die Begierde zum Leben aus Liebe zur Tugend kann also auch nicht dafür gelten. Wenn aber jene Begierde nach einem andern Leben aus dem Abscheu entweder vor dem Tode oder vor der Vernichtung entspringt; wenn sie durch irgend eine lasterhafte Neigung erzeugt würde, oder durch eine Anhänglichkeit an Dinge, die der Tugend fremd sind; so würde sie nicht mehr tugendhaft seyn.

Wie verhält sich aber nach Diderot die Tugend zur menschlichen Glückseligkeit? Hierüber entscheidet er folgendermaßen. 1) Das Hauptmittel, wie sich selbst vergnügt und glücklich zu seyn (*d'être bien avec soi*), ist, durchaus gefellige und thätige Neigungen zu haben; fehlt es an solchen Neigungen, oder sind sie mangelhaft, so ist man unglücklich. 2) Es ist ein Unglück, zu energische Neigungen in Beziehung auf das Privatinteresse zu haben, die über die Subordination hinausgehen, in welcher die gefelligen Neigungen sie halten sollten. 3) Der höchste Grad des Elendes ist, ausgearbeitete Neigungen zu besitzen, die weder auf das Privatwohl des Geschöpfes, noch auf das allgemeine Interesse seiner Gattung gerichtet sind. Dies führt Diderot weiter aus.

Gemeinlich unterscheidet man die Vergnügungen und Annehmlichkeiten des Menschen in körperliche und geistige; und man ist darin einstimmt, daß die letztern den erstern vorzuziehen sind. Sollte Jemand hieran zweifeln, so ist leicht, es aus der Erfahrung zu beweisen. So oft der menschliche Geist eine hohe Meinung von dem Verdienstlichen einer Handlung gefaßt hat, so oft er lebhaft von dem damit verbundenen

nen

von Heroismus freyvert wird, und dieser Gegenstand seinen vollen Eindruck auf ihn gemacht hat; vermögen weder Drohungen, noch Versprechungen, noch Strafen, noch körperliche Vergnügen, ihn davon zurückzuhalten. Man sieht Indianer, Barbaren, Börsenrichter, oft die armseligsten, niederwürdigsten Menschen, für das Interesse einer Horde oder Bande, aus Dankbarkeit, aus Rachsucht, aus Maximen der Ehre oder der Galanterie, unglaubliche Arbeiten übernehmen, und dem Tode selbst trohen. Dagegen die geringste Umwälzung des Geistes, der leichteste Kummer, ein kleines Mißgeschick, können die Vergnügungen des Körpers vergiften und vernichten; und zwar sogar alsdenn, wenn man sich übrigens in den günstigsten Umständen befindet, im Mittelpunkte alles dessen, was die Erzauberung des Sinnes bewirken und unterhalten konnte, und in dem Momente, sich dem Genuße ganz hingeben. Umsonst hielten sich diese Freuden dar, so lange der Geist in der Unruhe und Stimmung schwebt; alle Bemühungen, sie genießbar zu machen, sind eitel, und verursachen nur Ungeduld und Ueberdruß.

Sind nun aber die Vergnügungen des Geistes den körperlichen am Werthe vorzuziehen; so fließt hieraus, daß Alles, was einer Intelligenz eine stetige Reihe intellectueller Vergnügungen verschaffen kann, mehr zu ihrer Glückseligkeit beiträgt, als eine ähnliche Reihe körperlicher Freuden. Die intellectuellen Vergnügungen aber bestehen entweder in der Ausübung der geselligen Neigungen selbst; oder sie fließen aus dieser Ausübung in der Qualität von Wirkungen. Ist also die Oekonomie der geselligen Neigungen die Quelle des intellectuellen Vergnügens des Menschen.

Menschen, so sind auch diese geselligen Neigungen allein im Stande, ihm ein dauerhaftes und reelles Glück zu verschaffen. Sie sind auch unabhängig von der Gesundheit, der Bequemlichkeit, Munterkeit, und allen Vortheilen des Glückes und Wohlstandes. Behält man nur in No. Befest, im Zustande der Furcht, des Kummers, des Verluste von Gütern, der Schwachheit des Körpers die geselligen Neigungen, so ist die Glückseligkeit geborgen. Die Schläge des Schicksals, welche die Tugend trüben, zerstören die Zufriedenheit nicht; die sie begleiten. Die Tugend ist eine Schönheit, die im Gewande der Trauer und in Thränen etwas Manisches und Außersonderes hat, als mitten unter Vergnügungen. Ihre Melancholie hat eigenthümliche Reize. Die geselligen Neigungen setzen ihre ganze Kraft nur auf großen Beischnissen. Wenn man diese Art der Beschaffenheiten geschickt zu erregen weiß, wie bey der Vorstellung einer guten Tragsdie geschieht; so giebt es kein Vergnügen von ähnlicher Dauer, das sich mit diesem aus Täuschung entspringenden Vergnügen vergleichen ließe. Der Dichter, der uns für das Schicksal der Tugend und des Verdienstes interessiert, uns über das Los edler Menschen erweicht, und uns Empfindungen der Menschlichkeit zu ihrem Vortheile aufregt, versetzt uns in ein Entzücken, und gewährt uns eine Satisfaction des Verstandes und Herzens, die alle Freuden der körperlichen Sinne überwiegt.

Der Zweck der geselligen Neigungen in Beziehung auf den Geist ist, andern das Vergnügen mit zu theilen, welches man empfindet, oder mit ihnen selbst die Vergnügungen gemeinschaftlich zu genießen, sich ihrer Achtung, ihres Beifalls zu erfreuen. Man  
ein



als ursprünglich verderbtes, unglückliches Geschöpf kann das Vergnügen verkennen, das darin liegt, ja gleich mit Andern frohlich zu seyn. Und wie viel die Achtung und der Wunsch Anderes zu unserer Ehre beigetragen, befehle daraus, daß auch diejenigen, welche die geringsten oder gar keine Ansprüche auf die Achtung ihrer Mitmenschen haben, doch bei Gelegenheit sich dem Wohlthun eines biedern moralischen Charakters geben, und damit paradien. Sie gefallen sich in der Vorstellung de valoir quelque chose... Furcht ist dies in der Wirklichkeit eine schändliche Vorstellung, die ihnen aber doch schmeichelt, da sie sich anstrengen, in sich selbst hervorzubringen, indem sie ein Leben voll Unwürdigkeiten durchleben, wozu dieselben oder jenen Freunde geleisteter Dienste verpflichtet sind. Welcher Mann; welcher offenbare Verbrecher; der gegen alle Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft handelt, hat nicht einen Geführten, eine Sippe seines Gleichen, deren glückliche Abentheuer ihn erheben, denen er selbst mit Freude die feinsten erzählt, die er als Freunde behandelt, und deren Interessen er wie sein eigenes verfolgt? Welcher Mensch in der Welt ist unempfindlich gegen die Schmeicheleien und Lobsprüche seiner vertrauesten Bekannten? Haben nicht alle unsere Handlungen irgend eine Begeisterung auf diesen Tribut? Bestimmt nicht der Wunsch der Freundschaft oft unser ganzes Betragen? Sind wir nicht eifrig darauf selbst in Ansehung unserer Taster? Kommen sie nicht in Anschlag bei der Perspective des Ehrgeizes, bei den Fanfaronaden der Eitelkeit, bei den Verschwendungen des Luxus, und selbst bei den Ausschweifungen einer unedlen Wohlthat? Kurz, wenn sich die Vergnügungen ebenso berechnen ließen, wie viele andere Dinge;

so könnte man versichern, daß die beiden Quellen, die Theilnahme an dem Glück Anderer, und das Streben nach ihrer Achtung, wenigstens Neun Zehntel alles dessen ausmachen, was wir im Leben Angenehmes genießen; so daß also von der ganzen Summe unserer Freuden kaum ein Zehntel übrig bleibe, was nicht unmittelbar aus geselligen Neigungen fließt, und nicht unmittelbar von unseren natürlichen Zuneigungen abhänge.

Nach seinem zweiten oben erwähnten Hauptsatz, daß die Heftigkeit der Neigungen in Beziehung auf das Privatinteresse den Menschen unglücklich mache, sucht Diderot umständlich darzuthun. Alle Leidenenschaften, die mit dem Privatinteresse und der Privatökonomie eines Geschöpfes zusammenhängen, lassen sich auf folgende reduciren: Liebe zum Leben; Rache gegen Beleidigungen; Liebe zu den Weibern und an deren Annehmlichkeiten der Sinne; Begierde nach den Bequemlichkeiten des Lebens; Wettstreit um Wissen oder Liebe des Ruhmes und Beyfalls; Indolenz oder Liebe der Behäglichkeit und Ruhe. In allen diesen Neigungen relativ zum individuellen System des Menschen bestehen das Interesse und die Eigenliebe.

Sind diese Affectionen gemäßiget und werden sie in gewissen Schranken gehalten, so beeinträchtigen sie an sich selbst die bürgerliche Gesellschaft nicht, und sind auch nicht mit der moralischen Tugend im Widerstreite. Bloß ihr Uebermaaß ist es, was sie lastend macht. Das Leben höher schätzen, als es werth ist, heißt feige seyn; zu lebhaft eine Beleidigung ahnden, heißt rachsüchtig seyn; das andere Geschlecht und

und die sinnlichen Vergnügungen zu ausschweifend lieben, heißt schweigerisch und liederlich seyn; habgüchlich nach Reichthum trachten, heißt geizig seyn; sich blindlings der Ehre und dem Beyfalle Anderer aufopfern, heißt ehrsüchtig und eitel seyn; in der Behäglichkeit seyn leben verträumen, heißt faul seyn. Hier ist der Grad, über welchen hinaus die Neigungen des Privatinteresses dem Gemeinmahl schädlich werden; und auch der Grad ihrer Intensität ist es, welcher sie für das Geschöpf selbst verderblich macht.

e. Neigung des Privatinteresses gegenwärtigen Wohls. Das Gleichgültige gegen die Besonderen Glückseligkeit, das zu werden, so würde es ohne Liebe zum Leben seyn. Aber daß es gleichwohl keine unter jenen Unordnungen hervorbringen könnte, so verderblich werden könnte,

Daß das Leben zuweilen ein Unglück sey, ist eine allgemein anerkannte Thatsache. Ist ein Geschöpf so weit gekommen, daß es aufrichtig den Tod wünscht; so würde man es mit zu großer Härte behandeln, wenn man ihm beföhle, oder es zwänge, noch länger zu leben. Unter solchen Umständen, obgleich Religion und Verpönt den Arm des Menschen zu erhalten, und ihm nicht erlauben, seine Leiden zu gleich mit seinem Leben zu beendigen, kann er doch jede "honorable und plausible" Gelegenheit ohne Skrupel benutzen, wobei er sich der Bürde des Lebens entledigen mag. Unter solchen Umständen freuen sich die Verwandten und Freunde des Todes einer Person

En, die ihnen theuer war; hätte sie auch vielleicht die Schwäche gehabt, sich der Gefahr anzuliehn, und ihr Elend so sehr verlängern zu wollen, wie möglich.

Weil die Nothwendigkeit, zu leben, zuweilen ein Unglück ist; weil die Unannehmlichkeiten und Schwächen des Alters das Leben gemeinlich zur Last machen; weil es überhaupt in jedem Alter ein Gut ist, welches das Geschöpf zu einem höhern Preise zu erhalten suchen muß, als es werth ist; so ist klar, daß die Liebe zum Leben oder die Furcht vor dem Tode Jemanden von seinem wahren Interesse ableiten, und ihn durch ihr Uebermaaß zu dem grausamsten Feinde seiner selbst machen kann.

Wenn man indessen auch annimmt, daß es das Interesse des Geschöpfes mit sich bringe, sein Leben unter allen Umständen und zu jedem Preise zu erhalten; so kann man dennoch leugnen, daß es zur Glückseligkeit desselben gehöre, jene Leidenschaft in einem zu hohen Grade zu haben. Das Uebermaaß leitet sie von ihrem Zwecke ab, und macht sie unwirksam; was keines Beweises bedarf. Denn was ist der Erfahrung nach gewöhnlicher, als daß Jemand durch Furcht in die Gefahr geräth, vor welcher er floh? Was kann derjenige zu seiner Vertheidigung und für seine Wohlfarth thun, der den Kopf verloren hat? Nun ist aber gewiß, daß das Uebermaaß von Furcht die Gegenwart des Geistes aufhebt. In Gefahren ist es nur Muth und Standhaftigkeit, die uns retten mögen. Der Tapfere entgeht einer Gefahr, die er vorherseht; aber der Feige stürzt sich ohne Ueberlegung und ohne Gegenwehr in den Abgrund, den seine Verwirrung ihm verbirgt, und

Buhle's Gesch. d. philos. VI. B. 53 den

den er hätte vermeiden können; sobald er mit Besonnenheit handelte.

Wären auch die Folgen jener Leidenschaft nicht so traurig, wie sie bereits dargestellt sind; so kann man doch nicht verkennen, daß sie an sich selbst verderblich ist, sofern es uns unglücklich macht, feige zu seyn; und so fern nichts bedauernswerther ist, als immer durch Gespenster und Schrecknisse beunruhigt zu werden, die denen überall folgen, welche sich vor dem Tode fürchten. Denn diese Furcht quält nicht bloß bey wirklichen Gefahren, und da, wo unser Loos vom Zufalle abhängt; wenn einmal das Temperament davon beherrscht wird, so läßt sie nirgends Ruhe finden; man zittert in der sichersten Einsamkeit; und in dem ruhigsten Aufenthalt fährt man erschrocken aus dem Schlasse auf. Alles dient, diese Leidenschaft zu begünstigen; den Augen, welchen sie blendet, ist jeder Gegenstand ein Ungeheuer; sie wirkt in dem Augenblicke, wo Andere es am wenigsten bemerken; sie äußert sich bey Gelegenheiten, die man am wenigsten vorherseh; es giebt keine noch so angenehme, ungerichtete Lustbarkeit, keine noch so angenehme Genüsse, keine noch so wohlküstige Viertelstunde, die sie nicht stören, verwirren, vergiften könnte. Schätzt man die Glückseligkeit nicht nach dem Besitze aller der Vortheile, mit denen sie verbunden ist; sondern nach der inneren Satisfaction, die man dabey empfindet; so ist nichts in der Welt unglücklicher, als eine feige furchtsame Creatur. Rechnet man nun zu allen diesen Inconvenienzen noch die Schwächen und Niederträchtigkeiten, zu denen eine zu ausschweifende Liebe zum Leben verführt; bringt man alle Handlungen zu Aufschlag, an welche man sich nie ohne Schaam und

Alers

Nager erinnert, wenn man sie begangen hat, und die man doch nicht zu begehen unterläßt, sobald man feige ist; erwägt man die erbärmliche Noth, unaufhörlich aus seiner natürlichen Ruhe herausgeschüchters zu werden; so läßt sich kaum ein so verworfenes Geschöpf denken, das einiges Vergnügen daran haben könnte, um diesen Preis zu leben, nachdem es seine Tugend, seine Ehre, seine Ruhe, und alles aufgesopfert hat, was das Glück des Lebens ausmacht. Eine ausschweifende Liebe zum Leben ist also dem wirklichen Interesse und der Glückseligkeit eines Geschöpfes widerstreitend.

Die Begierde, Beleidigungen zu ahnden (*le ressentiment*) ist eine von der Furcht sehr verschiedene Leidenschaft; aber in einem gemäßigten Grade ist sie nicht minder notwendig zu unserer Sicherheit, nicht minder nützlich zu unserer Erhaltung. Die Furcht bewegt uns, vor der Gefahr zu fliehen; die Begierde, Beleidigungen zu ahnden, stärkt uns dagegen, und motivirt uns, jede Ungerechtigkeit, die man sich gegen uns erlaubt, jede Gewaltthätigkeit, womit man uns bedroht, abzuwehren. Es ist wahr, daß in einem tugendhaften Charakter, bey einer vollkommenen Oekonomie der Neigungen, die Furcht und der Rachbegierde zu schändlichkeiten abzugeben. Der Wüthende ohne sich zu fürchten; und der Wüthende straft, ohne sich zu erzürnen. Den Temperamenten können sich auch mit einem leichten Anfluge von Furcht vereinigen, ohne das Gleichgewicht zu zerrütten. In diesem den Zorn als eine notwendige Leid

Er ist es, der durch die äußern Symptome, welche seinen ersten Ausbruch begleiten, einen Jeden, der etwa geneigt seyn möchte, den Andern zu beleidigen, im Voraus ahnden läßt, daß sein Betragen nicht ungestraft bleiben werde, und ihn durch die Furcht, welche diese Ahndung erzeugt, von seinem bösen Vorsatze ablenkt. Er ist es, der ein beleidigtes Wesen wieder aufrichtet, und es zu Repressalien anfeuert. Je verwandter er mit Wuth und Verzweiflung wird, desto furchtbarer wird er. Bey solchen Extremen giebt er einem Menschen Kräfte und eine Unerschrockenheit, deren man ihn gar nicht fähig gehalten haben würde. Obgleich die Züchtigung und Büßung des Andern sein Hauptzweck sind, so ist er doch auf das Privatinteresse des Wesens gerichtet, und selbst auf das allgemeine Wohl seiner ganzen Gattung.

Aber auf der andern Seite hat auch das Uebermaaß der Rachbegierde, wenn sie in einen leidenschaftlichen Zorn übergeht, die schrecklichsten und gehässigsten Folgen. Der Rachbegierige eilt, seinen Schmerz in dem Uebel eines Andern zu ersticken; die Ausführung seiner Begierde verspricht ihm die höchste Wohlthat. Doch was ist diese Wohlthat? Es ist die erste Viertelstunde eines Verbrechers, nachdem er die Folter abgestanden hat; es ist die plötzliche Aufhebung seiner Qual, oder die Milderung derselben, die er von der Nachsicht seiner Richter oder der Ermüdung der Henkern knechte erlangt. Jene Verlehrsheit, jenes Raffinement der Unmenschlichkeit, jene eigensinnige erfindertische Grausamkeit, die man bey manchen Handlungen der Rachsucht bemerkt, sind nichts anders, als fortgesetzte Anstrengungen eines Unglücklichen, der sich bestrebt, sich vom Rade loszuwinden;

es ist nur die Sättigung einer Wuth, die sich unaufhörlich erneuert.

Es giebt Menschen, bey denen die Leidenschaft des Zorns nicht leicht entbrennt, wo sie aber um desto schwerer aufhört, wenn sie einmal entbrannt ist. Hier ist der Geist der Rache eine schlafende Furie, die, wenn sie einmal erwacht ist, nicht eher wieder ruht, als bis ihr ein Genüge geschehen ist. Dann ist ihr Schlaf um so tiefer, ihre Ruhe scheint um so sanfter, je größer die Unruhe, je drückender die auf ihr liegende Last war, von der sie sich befreyt fühlt. Wenn man in der Sprache der Galanterie den Genuß des geliebten Gegenstandes das Ende der Leiden des Liebenden nennt; so läßt sich diese Redensart in einer ganz andern Bedeutung auf den Rachsüchtigen anwenden. Die Leiden der Liebe sind angenehm und schmeicheltast; die Leiden der Rache sind nur grausam. Dieser Zustand ist nur das Gefühl eines tief eingreifenden Elends; eine bittere Empfindung, deren Galle durch nichts gemildert wird. Eine Aeußerung Diderot's über die Rachsucht will ich mit seinen eigenen Worten hinzufügen: Quant aux influences de cette passion sur l'esprit et sur le corps, et à ses funestes suites dans les différentes conjonctures de la vie, c'est un détail, qui nous mèneroit trop loin. D'ailleurs nos Ministres se sont emparés de ces moralités analogues à la Religion, et nos sacrés Rhéteurs en font retentir depuis si long tems leurs Chaires et nos Temples, que pour ne rien ajouter à la Satiété du genre humain, en anticipant sur leurs droits, nous n'en dirons pas davantage.

Wäre es wahr, daß der beste Theil der Freuden des Lebens in den Vergnügungen der Sinne bestehe;



stehe; wäre dieses Vergnügen mit äußern Objecten auf eine solche Art verbunden, daß diese jenes durch sich selbst hervorbrächten, und immer angemessen ihrer Quantität und ihrer Kraft; so würde es ein unfehlbares Mittel zur Glückseligkeit seyn, sich reichlich mit jenen köstlichen Dingen zu versehen, die zur Glückseligkeit nothwendig sind. Allein man mag die Vorstellung eines wohlthätigen Lebens so sehr erweitern, wie man will; alle Quellen und Hülfsmittel des Ueberflusses werden nie hinreichen, unserm Geiste eine wahre und dauernde Glückseligkeit zu verschaffen. Wie leicht man auch die Annehmlichkeiten der Sinne vervielfältige, in dem man sich Alles erwirbt, was den Sinnen schmeicheln kann; Alles ist verlornes Gut, wenn irgend ein Fehler in den innern Organen und Fähigkeiten des Menschen, irgend ein Mangel in der natürlichen Disposition den Genuß verdirbt und verleidet.

Man bemerkt, daß diejenigen, welche sich durch ihre Unmäßigkeit den Magen verderben, darum nicht weniger Appetit haben; allein es ist ein falscher und kein natürlicher Appetit. Er ist so, wie der Durst eines Betrunknen oder Fieberkranken. Die Befriedigung des natürlichen Appetits, des wahren Durstes und Hungers übertrifft unendlich allen sinnlichen Genuß unsrer gelehrtesten und verfeinertsten Petrone. Es ist gar nicht ungewöhnlich von Personen, die anfangs ein arbeitsames mühseliges Leben führten, einen einfachen und frugalen Tisch, zu hören, daß sie mitten im Ueberflusse des Reichthums, zu dem sie gelangt waren, und der luxuriösen Schwelgerei, welcher sie sich überließen, den Appetit und die Gesundheit zurückwünschen und schmerzlich vermissen, deren sie sich in ihrem vorherigen ärmlichen Zustande erfreuten. Wenn der Natur Gewalt angethan wird, wenn

man

man den Appetit erzwingt, und die Sinne zum Gesnusse zu sehr anstrengt; so verliert sich die Delikatesse der Organe. Dieser Mangel verdirbt hernach die ausgesuchtesten Gerichte, und die Gewohnheit raubt bald allen solchen Genüssen ihren Reiz. Der Ekel und Ueberdruß, von allen Sensationen die widrigsten, verlassen die Unmäßigen niemals. Anstatt der ewigen Fortdauer hoher Sinnenfreuden, welche die Schwelger von ihrem Luxus erwarteten, erndten sie nichts als Schwächen, Krankheiten, Unempfindlichkeit der Organe, und gänzliche Unfähigkeit zum Vergnügen überhaupt.

Wer das Glück gehabt hat, von seiner frühen Jugend an zu einer natürlichen Lebensweise, zur Mäßigkeit und Frugalität, gewöhnt zu werden, und volkends wer eine gewisse Anlage hat, sich vor Ausschweifung in der Wohlust zu hüten, hat auch seinen Appetit durchaus in der Gewalt. Aber dieser Slave, eben weil er ihm unterwürfig ist, dient er desto besser dem Vergnügen desselben. Gesund, munter, voll Kraft und Thätigkeit, die ihm Unmäßigkeit und Mißbrauch nicht benommen haben, verrichtet er um so eher und leichter alle seine Geschäfte. Könnte oder wollte man auch bey zwey Menschen keine andere Verschiedenheit der Organe und der Sensationen annehmen, als die eine unmäßige oder frugale Lebensweise bey ihnen hervorbringen möchte; und wäre es möglich, durch Erfahrung die Summe des Vergnügens zu vergleichen, das der eine und der andere in seinem Leben genossen hätte; so würde ohne Zweifel, ohne Rücksicht auf die Folgen, bloß in Betracht des wahren Sinnengusses, das Resultat zum Vortheile des mäßigen und tugendhaften Menschen ausfallen.

Den Schaden abgerechnet, welchen Schwelgerey und Wohlust der Gesundheit des Körpers zufügen; der Schaden, den der Geist dadurch leidet, ist noch größer, obgleich er weniger gefürchtet wird. Gleichgültigkeit gegen alle höhere Vervollkommenung, ein elendes Verbringen der Zeit, Indolenz, Weichlichkeit, Trägheit, und die Aufregung einer Schaar anderer Leidenschaften, die der entnerzte, stupide, thierisch gewordene Geist weder die Lust, noch die Kraft und den Muth hat, zu beherrschen: das sind die offenbaren Wirkungen jener Ausschweifungen.

minder evident sind die Nachtheile der für die Gesellschaft, so wie ihr entgegengesetzte die Vortheile der Mäßigkeit für die: r allen Leidenschaften übt keine einen so spotismus über ihre Sklaven aus, wie Tribut mildert ihre Herrschaft; je mehr man ihr einräumt, je mehr sie fodert. Die natürliche Bescheidenheit und Jügendlichkeit, die Ehre und die Treue, sind ihre ersten Opfer. Es giebt keine andere unregelmäßige Neigungen, deren ungestüme Launen so viel Stürme erregen, und ein Geschöpf auf einem gradern Wege in's Elend stürzen.

Die Habsucht hat zum Zwecke den Besitz von Reichthümern und Glücksgütern, und was man im gemeinen Leben einen Stand (etat) nennt. Soll sie der Gesellschaft nützlich und mit der Tugend verträglich seyn, so darf sie keine unruhige Begierde erzeugen. Die Industrie, welche die Opulenz der Familien und die Macht der Staaten bewirkt, ist die Tochter des Interesse's. Aber wenn das Interesse in einem Menschen zu herrschend wird, so leiden seine

besinn

besondre Wohlfarth und auch das gemeine Wohl dar-  
anzer. Das Elend, das an ihm nagt, wird unauf-  
hörlich die Ungerechtigkeit rächen, die er der Gesell-  
schaft anthut; denn grausamer noch gegen sich selbst,  
als gegen das menschliche Geschlecht, ist der Geizige  
das eigene Opfer seines Geizes.

Darin ist auch Jedermann einstimmt, daß  
Geiz und Habsucht zwei Geißeln des Menschen sind.  
Man weiß überdem, daß wenig Dinge zur Subs-  
stanz und zum Bedürfnisse des Menschen hinreichen,  
und daß die Zahl der Bedürfnisse sehr klein seyn wür-  
de, wenn man der Frugalität erlaube, sie zu be-  
schränken; daß man also auch mit der Hälfte der Ar-  
beit, Sorge, Industrie, die man zum Luxus und zur  
Verschwendung braucht, ein Leben der Mäßigkeit  
führen könne. Wenn aber die Mäßigkeit vortheilhaft  
ist; wenn sie zu unserm Glücke beiträgt; wenn ihre  
Früchte angenehm sind; welches Elend ziehen nicht  
die entgegengesetzten Leidenschaften nach sich? Was  
für Unruhe muß nicht ein Mensch empfinden, der un-  
aufhörlich von Begierden gequält wird, die keine  
Grenzen kennen weder in ihrem Wesen, noch in der  
Natur ihrer Gegenstände? Denn bei welchem Punkte  
könten sie stehen bleiben? Gibt es in der Unermeßlich-  
keit von Dingen, welche jene Begierde reizen, irgend  
Etwas, was dem Wunsche unzugänglich wäre?  
Welcher Damm läßt sich der Wuth zu sammeln,  
Einkünfte auf Einkünfte, Reichthümer auf Reichthü-  
mer, zu häufen, entgegensetzen?

Daraus entspringt in dem Geizigen jene Unruhe,  
die durch Nichts beschwichtigt wird. Nie wirklich  
reich durch seine Schätze, stets arm durch seine Be-

gierde nach mehrern, findet er seinen Genuß in dem, was er wirklich besitzt, und verdorrt gleichsam dem Blick auf das geheftet, was ihm fehlt. Vom Durste nach Ehre oder Reichthums verzehrt werden, heißt wahrlich nicht genießen.

Die Unordnungen, welche insbesondre die Ehrsucht im Privatleben und in der bürgerlichen Gesellschaft verursacht, sind allgemein bekannt. Wenn die Liebe zum Ruhme einen edeln Wettseifer überschreitet; wenn dieser Enthusiasmus über die Schranken sogar der Eitelkeit hinausgeht; wenn das Bestreben, sich unter seines Gleichen hervorzuthun, in einen unbegrenzten Hochmuth ausartet; so kann diese Leidenschaft die Ursache aller möglichen Uebel werden. Betrachten wir die Vorzüge bescheidener Charaktere und ruhiger Seelen; verwirren wir beim Anblicke der Glückseligkeit und Sicherheit, die denjenigen nie verläßt, welcher sich innerhatb seines Standes zu halten weiß, sich mit dem Range begnügt, den er in der Gesellschaft hat, alle mit seiner Lage verbundene Unbequemlichkeiten zufrieden erträgt; so wird uns nichts vernünftiger und heilsamer scheinen, als eine solche Gemüthsstimmung. Wenn in einer Seele aber die Begierde nach Hoheit und Größe ungestüm wird, und sie zu beherrschen anfängt; so muß zugleich eine verhältnißmäßige Abneigung gegen die Mittelmäßigkeit des Standes und Ranges entstehen. Nun wird der Mensch dem Argwohne und der Eifersucht zur Beute; er ist immer von dem Mislingen seiner Pläne, vor ungunstigen Zufällen besorgt; er ist immer den Gefahren und der Mortification demüthigender abschlägiger Antworten seiner Obern ausgesetzt. Die unordentliche Begierde zum Ruhme, zu Ehrenstellen, zu einem

Einem glänzenden Etat, vernichtet förglich alle Mühe und Sicherheit in der Zukunft; vergiftet jeden gegenwärtigen Genuß, jede gegenwärtige Annehmlichkeit.

Den Agitationen des Ehrsüchtigen pflegt man gewöhnlich die Indolenz und Trägheit gegen über zu stellen; allein dieser Charakter schließt weder den Geiz, noch die Ehrsucht aus; nur mit dem Unterschiede, jener schläft in ihm, und dieser ist ohne Esfert. Jene lethargische Leidenschaft ist eine übermäßige Liebe zur Ruhe, welche der Seele den Muth räube; den Verstand abstumpft, das Geschöpf zu Anstrengungen unfähig macht, indem sie in den Augen desselben die Schwierigkeiten vergrößert, mit denen der Weg zu Reichthum und Ehre übersäet ist. Der Hang zur Ruhe ist weder minder natürlich, noch minder möglich, als die Lust zu schlafen; aber eine vollständige Schlaftrigkeit würde dem Körper nicht verderblicher seyn, als eine allgemeine Abneigung vor Geschäften es dem Geiste seyn würde.

Wie wohlthätig und nothwendig die körperliche Bewegung der Gesundheit sey, kann man aus dem Temperamente eines Menschen abnehmen, der zur Arbeit gewöhnt ist, und eines solchen, der nie eigentlich gearbeitet hat; oder aus der männlichen und statischen Constitution eines durch Arbeit abgehärteten Körpers, und der weiblichen Complexion jener Automate, die auf weichem Pflanze erzogen wurden. Die Faulheit äußert aber ihren Einfluß nicht bloß auf den Körper. Indem sie die Organe verdirbt, schwächt sie die sinnlichen Vergnügungen; von den Sinnen pflanzt sich das Verderbniß auf den Geist fort; und hier ist es, wo sie die vornehmste Verwüstung anrichtet.

richtet. Nur nach einiger Zeit empfindet die Maschine eines Menschen erst die Wirkungen des Müßigganges; die Indolenz schlägt die Seele nieder, indem sie dieselbe ganz einnimmt; es bemächtigen sich ihrer Nengstlichkeiten, Verwirrung, Langeweile, Ueberdruß, Eckel und üble Laune; und diese melancholischen Gefährtinnen sind es, welche zuletzt den Müßiggänger begleiten, und nie verlassen.

Was aber das Privatinteresse eines faulen Menschen betrifft, wie sehr wird dieses nicht gefährdet? Von Gegenständen und Geschäften umgeben zu seyn, die Aufmerksamkeit und Sorgfalt erfordern, und sich nun zu dieser Aufmerksamkeit und Sorgfalt schlecht hin unfähig fühlen; welch' ein Zustand! Welch' eine Menge von Inconvenienzen, sich selbst nicht helfen zu können, und doch oft fremde Hülfe zu vermissen! Dies ist die Situation eines Indolenten, der nie andere Personen cultivirte, und der gleichwohl Andere um so nöthiger hat, da er bey der Unwissenheit aller Pflichten der bürgerlichen Gesellschaft, die sein Laster verschuldete, sich selbst völlig unnütz ist.

Aus dieser Charakteristik der Neigungen des Privatinteresse, und der Inconvenienzen ihrer zu großen Heftigkeit erhellt also überhaupt genommen, daß das Uebermaaß derselben der menschlichen Glückseligkeit widerstreitet, und daß sie einen durch sie verderbten Menschen in wirkliches Elend stürzen. Ihre Herrschaft wächst immer nur auf Kosten unserer Freyheit, und durch ihre enge und beschränkte Sphäre setzen sie den Menschen der Gefahr aus, eine niederrächtige und schmutzige Denkart anzunehmen, die doch allgemein verachtet und verabscheuet wird.

Nichts

Nichts ist daher an sich selbst verwerflicher, und trauriger in seinen Folgen, als den Leidenschaften des Privatinteresses ein zu geneigtes Gehör zu geben, ein Sclav derselben zu seyn, sein Temperament ihrer Discretion, und sein Betragen ihren Eingebungen zu überlassen.

Ueberdem bringt das unbedingte Verfolgen des Privatinteresses bey einem Menschen eine gewisse Verschmießtheit im Handel, etwas Betriegerisches und Verstelltes in seinem Benehmen hervor, woben die natürliche Ehrlichkeit und Einfalt, die Aufrichtigkeit, die Freymüthigkeit und Niederkelt verloren gehen. Auch das gegenseitige Vertrauen unter den Menschen hört dadurch gänzlich auf; Neid, Argwohn, Eifersucht, vervielfältigen sich in's Unendliche; mit jedem Tage entstehen immer mehr neue egoistische Entwürfe, während die Hinsicht auf das allgemeine Beste immer mehr verschwindet. Man bricht unmerklich mit seines Gleichen, und in dieser Entfernung von der bürgerlichen Gesellschaft, die das engherzige Interesse zur Folge hat, betrachtet man nur mit Verachtung die Bande, welche uns noch daran fesseln. Als denn wird der Mensch auch darauf hinarbeiten, jene importünen Neigungen zum Schweigen zu bringen, und bald, sie ganz auszurotten, deren Stimme im Innern der Seele nicht aufhört, und uns das allgemeine Wohl der Menschheit als unser wahres Interesse zur Pflicht macht. Dies heißt: Man wird alsdenn aus allen Kräften sich bemühen, völlig unglücklich zu werden.

Izt stellt Diderot noch eine kurze Musterung derjenigen Leidenschaften auf, die sich weder auf das allgemeine  
meine



meine Wohl, noch auf das Privatinteresse bezogen, und weder der Gesellschaft, noch dem Individuum vortheilhaft sind. Sofern sie den geselligen und natürlichen Neigungen entgegengesetzt sind, nennt sie die überflüssige und unnatürliche Neigungen.

Zu dieser Gattung gehören das grausame Vergnügen, welches manche Menschen an Hinrichtungen Anderer, an Quälen, Unglücksfällen, Blutvergießen, Mordthaten, Verwüstung und Zerstörung finden. Es war dies zuweilen die herrschende Leidenschaft von Tyrannen und barbarischen Nationen. Menschen, die der Feinheit der Sitten und Manieren, welche der Rohheit und Brutalität vorbeugt, und eine gewisse Achtung gegen die Menschheit erhält, entsagt haben, sind ihr unterworfen. Sie zeigt sich auch da, wo es an Sanftmuth und Keuschheit gänzlich fehlt. Alles, was man gute Erziehung nennt, verbietet jede Inhumanität und jedes barbarische Vergnügen. An dem Unglücke eines Feindes Wohlgefallen finden, ist eine Wirkung der Animosität, des Hasses, der Furcht, oder irgend einer anderen eigennützigen Leidenschaft. Aber sich an der Noth und Qual eines uns gleichgültigen Wesens ergötzen, sie habe in ihm selbst ihren Grund oder außer ihm, jenes Wesen sey von derselben Gattung oder von einer anderen, sey Freund oder Feind, bekannt oder unbekant; die Augen neugierig an seinem Blute und seinem Todeskampfe weiden; dieser Hang setzt kein Interesse voraus; er ist monströs, abscheulich, und unnatürlich.

Ein schwacher Ausfluß dieser Neigung ist die böse Lust Freude an der Verlegenheit Anderer. Wer die Natur

Natur dieser Gemüthsstimmung nur ein wenig kennt, wird sich nicht über die schlimmen Folgen verwundern, welche sie hat. Vielmehr wird er in Verlegenheit seyn, zu erklären, durch welches Wunder ein Kind, das unter den Händen der Franzosinimer gewöhnt ist, sich an der Verlegenheit und Unruhe Anderer zu ergötzen; diesen Geschmack im reifern Alter verliert, und sich nicht damit beschäftigt, Uneinigkeit in der Familie zu stiften, Zänkereyen unter seinen Freunden zu veranlassen, und selbst zu Empörungen in der bürgerlichen Gesellschaft Veranlassung zu geben. Uberglücklicherweise hat doch jede Neigung seinen Grund in der menschlichen Natur; daher sie auch im Ganzen seltener vorkommt.

Zu der Classe der Neigungen, von welcher hier die Rede ist, gehört auch der Menschenhaß (*Misanthropie*); eine Art von Abneigung gegen ihre Mitmenschen und die Gesellschaft, die in gewissen Personen forschend wird. Sie wirkt mächtig bey Allen, denen eine üble Laune zur Gewohnheit geworden ist, und die durch eine böse Natur und schlechte Erziehung eine solche Rusticität in den Manieren und Härte in den Sitten angenommen haben, daß der Anblick jedes Fremden sie beleidigt. Das menschliche Geschlecht enthält viel solcher Menschen von schwarzer Galle (*atrabilaires*). Der Haß ist immer die erste Triebfeder dieser Gesinnung. Zuweilen ist die Krankheit des Temperaments epidemisch; bey wilden Nationen ist sie gewöhnlich, und macht eines der vornehmsten Merkmale der Barbarey aus. Man kann sie gleichsam als die Rückseite (*revers*) jener edelmüthigen Neigung ansehen, die bey den Alten unter dem Namen der *Hospitalität* bekannt war: einer Tugend, die

Die eigentlich nichts anders als die allgemeine Liebe der Menschheit ist, welche sich in der Dienstfertigkeit und Gefälligkeit gegen Fremde äußerte.

Die Undankbarkeit, die Betrüberei, Strenge genommen, hält Diderot für bloß negative Laster; sie drücken keine bestimmte Neigung aus; ihre Ursache ist eben so unbestimmt; sie entspringen aus der Inconsistenz und Unordnung der Neigungen überhaupt.

Nach diesen bisher von Diderot entwickelten Regeln hat also die ewige Weisheit, die das Universum regiert, das besondere Interesse eines Geschöpfes, namentlich des Menschen, mit dem allgemeinen Wohle seiner Gattung verbunden; so daß er das eine nicht durchkreuzen kann, ohne sich von dem andern zu entfernen; noch seines Gleichen sich entziehen kann, ohne sich selbst zu schaden. In diesem Sinne kann man von dem Menschen sagen, daß er selbst sein größter Feind sey, weil seine Glückseligkeit in seiner eigenen Hand ist, und er nur dann dieser verlustig gehen kann, wenn er das Interesse der Gesellschaft und des Ganzen, von welchem er einen Theil ausmacht, aus dem Gesichte verliert. Die Tugend, die anziehendste aller Schönheiten, ja die Schönheit selbst vorzugswelse, die Zierde und Grundlage der menschlichen Verbindungen, die Straße der gemeinen Wesen, das Band des Handels, Verkehrs und der Freundschaft, die Glückseligkeit der Familien, die Ehre der Völker; die Tugend, ohne welche Alles, was milde, annehmlich, groß, glänzend, und schön scheint, in Nichts verschwindet; die Tugend endlich, diese Wohltäterin der gesamten bürgerlichen Gesellschaft, und des ganzen menschlichen Geschlechtes, macht also auch

auch das reelle und gegenwärtige Glück jedes Geschöpfes, insbesondere aus. Der Mensch kann also nur durch die Tugend glücklich, und nur in Ermangelung derselben unglücklich seyn. Die Tugend ist also ein Gut, das Laster ist ein Uebel der bürgerlichen Gesellschaft und jedes Mitgliedes, aus welchem dieselbe besteht.

Unter dem Titel *Code de la Nature* existirt noch ein anderer interessanter Aufsatz von Diderot, worin er kurz ein System der Politik nach seinen Principien entwickelt, wie er es in einem Lehrgedichte unter dem Titel *Vasilade*, und zwar in Form einer Epöpe, darstellen wollte. Aber wie kann sich möglicherweise, wird man fragen, ein solcher Stoff zu einer Epöpe eignen? Diderot hat diese Frage bey den Meisten seiner Leser im Voraus geahndet, und sie daher auch vorläufig zu beantworten gesucht. Der Held der didaktischen Epöpe ist der Mensch selbst gebildet durch die Lehren der Natur, und mittelst dieser Bildung die Fundamente aller der Vorurtheile zerstörend, die ihn gegen die Stimme jener liebenswürdigen Gesetzgeberin taub macht. Durch den Schiffbruch der schwimmenden Inseln (*Naufrage des isles flottantes*) bezeichnet er allegorisch das Schicksal der meisten Irrthümer, Thorheiten und Frivolitäten, welche die Vernunft verdunkeln und verwirren.

Diderot wirft hier das Problem auf: Wie findet man eine Situation des Menschen, in welcher es ihm beynahe unumgänglich wird, verderbt, oder böse zu werden, oder die wenigstens unter allen ungünstigen Situationen für die Moralität noch die günstigste

ist? Die ältern Gesetzgeber und Politiker, da sie die Lösung dieses Problems versakten, haben auch die erste und einzige Ursache aller Uebel übersehen, welche die Menschheit drücken, so wie auch das einzige existente Medium, wodurch sie ihren Irrthum hätten erkennen können. Die neuern Politiker nach ihnen haben sich noch weiter von der ursprünglichen Wahrheit entfernt, um den wirklichen Ursprung, die Natur und Verfertigung der Laster einzunehmen und die Untauglichkeit der Mittel, welche die gemeine Moral dagegen anrath. Sie hätten sehr leicht mit Hülfe dieser Einsicht die Schalmoral decompouiren, das Falsche ihrer Hypothesen, die Unwirksamkeit ihrer Vorschriften, die Contrariedades in ihren Maximen, die Unverträglichkeit der Mittel mit dem Zwecke, kurz die einzelnen Mängel jedes Theils dieses monströsen Ganzen darthun können. Eine solche Analyse, wie die der mathematischen Aequationen, indem sie das Falsche, das Zweifelhafte, beseitigte und verschwinden machte, hätte endlich das Unbekante hervorgehen lassen, eine Moral, die der deutlichsten Demonstration wahrhaft fähig gewesen wäre.

Bei Befolgung dieser Methode glaubte Diogenes entdeckt zu haben, daß die Weisen aller Zeit, um eine Verschlimmerung der Menschen zu heilen, die sie unschätzlich für ein fatales Erbeiß der Menschheit hielten, sich einbildeten, die Schwäche der Menschen sey da zu suchen, wo sie nicht existirte, und daß sie diesen Wahn, dem Gifte gleich, zur Arznei gegen das Uebel brauchten, dessen Ursache es seyn sollte. Aber jener Philosophen ist auf den Verdacht gerathen, daß jene Ursache des Verderbnißes der Menschen gerade keine ihrer ersten Belehrungen war. Vielmehr

nahmen sie an, daß bevor der Mensch das Licht erblickte, er schon in seinem Brust den traurigen Samen des Verderbens trug. Daß ihn sein Glück auf Kosten seiner Gattung, und des ganzen Universum's, wenn es möglich wäre, suchen läßt.

Aus der Selbstliebe machen die Moralisten z. B. eine Hydra von Lasten mit hundert Köpfen, und in der That ist sie es auch durch ihre eigenen Vorschriften gemachen. Was ist jedoch diese Selbstliebe in der Ordnung der Natur? Ein beständiges Streben, sich Wasen zu erhalten, durch die leichtesten und unschuldigen Mittel, welche die Vorsehung uns in die Gewalt gab, und zu welchen eine sehr kleine Zahl von Bedürfnissen uns rief unsere Zuflucht zu nehmen. Aber seitdem die Moralisten jene Mittel mit einer Menge fast unüberstößlicher Schwierigkeiten umgeben haben, selbst mit drohenden Gefahren, und dadurch der Natur gleichsam den Krieg ankündigten; hatte man hier Ursache darüber zu erstaunen, wie eine friedliche Neigung während, der furchtbarsten Ausschweifungen fähig werden, und die Nothwendigkeit erzeugen konnte, mehrere tausend Jahre mit eben so viel Arbeit als geringem Erfolge danach zu streben, daß man das Uebermaas jener Neigung minderte, und ihre Verirrungen verbesserte? War es zu verwundern, daß jene unschuldige Selbstliebe sich, in alle Laster verwandelte, gegen welche die Moralisten ihr vergeblich declamiren, oder daß sie die Masse erkünstelter Tugenden annahm, die ihr die Moralisten entgegensetzen wollten?

Der traurigen Moral, den Philosophen, die es im eigentlichen Verstande zuschreiben, daß die gemeine Einbildung, von der höchsten Glückseligkeit an einem

Aufrehr im Herzen der Menschen erregt, dessen muthwillig die Natur beschuldigt. Der erste Gebrauch, den ein Vater von den Regein der gewöhnlichen Schulmoral macht, um seine Kinder zu bilden, bewirkt zugleich die fatale Epoche, wo in den Kindern der Geist der Ungelehrigkeit, des Widerstandes, heftiger Leidenschaft erwacht. Ist dieser Widerstand eine Schuld der Natur? Gewiß nicht. Es ist nichts weiter, als eine legitime Vertheidigung ihrer Rechte. Wenn ein einfältiger Wilde als Vater in den Wüsten irrte, zur Polyzierung seiner Familie und zur Erhaltung des Friedens in derselben; wenn die Einrichtung, die er für diesen Zweck traf, fehlerhaft war; so waren die hieraus folgenden Inconvenienzen Anfangs nicht von Belange. Aber die Reformatoren des Menschengeschlechtes, die von diesen Inconvenienzen der Mängel jener Polyzey hätten unterrichtet sehn, die Ursachen davon hätten bemerken, die Wirkungen, die gefährlichen Folgen derselben hätten einsehen sollen, sind nicht zu entschuldigen, daß sie die Irrthümer roher Vorzeit adoptirten, ihren Fortschritt begünstigten, und sie nebst den Nationen vervielfältigten, deren Staatsverfassung sie als Regeln vorgeschrieben wurden.

Diderot schildert nun weiter den Zustand des Menschen, da er erst aus der Hand der Natur hervorging, und was diese that, um ihn zur Geselligkeit vorzubereiten. Der Mensch hat nach ihm weder Ideen, noch Neigungen, die angeboren wären. Der erste Augenblick seines Lebens drückt die entschlossene Gleichgültigkeit (indifference) aus, selbst in Ansehung seiner eignen Existenz. Ein Kindes Gefühl, das völlig thierisch ist, läßt ihn nur aus die

dieser Indifferenz herausgehen. Ohne sich weiter über den Detail der ersten Objecte zu verbreiten, die den Menschen der thierischen Schläfrigkeit entziehen, noch über die Art, wie dieses geschieht, braucht man nur zu bemerken, daß die Bedürfnisse des Menschen ihn nach und nach aufmerken, ihn auf seine Erhaltung aufmerksam machen, und daß die ersten Objecte seiner Aufmerksamkeit ihm auch die ersten Ideen gewähren. Wirklich hat die Natur unsere Bedürfnisse dem allmählichen Anwachse unserer Kräfte gemäß eingerichtet. Hierauf, indem sie die Zahl unserer Bedürfnisse für den übrigen Theil des Lebens fixirte, hat sie es auch so angeordnet, daß sie immer um etwas die Grenzen unsers Vermögens überstiegen: eine Disposition, zu welcher sie sehr gute Gründe hatte.

Hätte der Mensch gar keine Hindernisse, um seinen Bedürfnissen genug zu thun, so würde er jedesmal, nachdem er sie befriedigt hätte, in seine erste Indifferenz zurückfallen, und nur aus derselben herausgehen, wenn das Gefühl dieser von neuem erwachenden Bedürfnisse ihn dazu anreizte. Bey der Leichtigkeit sie zu befriedigen, gebrähe es ihm an jedem Sporne, sich über den Instinct des Thiers zu erheben, und er würde nicht geselliger werden, als dieses ist.

Dies war jedoch keinesweges die Absicht der höchsten Weisheit. Sie wollte aus der menschlichen Gattung ein intelligentes Ganzes bilden, das sich selbst durch einen eben so einfachen als wunderbaren Mechanismus ordnete; seine Theile waren vorbereitet, und so zu reden behauen, um sich zu dem schönsten



sein Ensemble zu vereinigen; einige geringe Hindernisse mußten ihrer Tendenz weniger widerstehen, und sie desto stärker zur Vereinigung reizen. Einzelnes schwach, delica, empfindlich, mußte die Triebfeder und die Unruhe, welche die momentane Abwesenheit der Objecte zu ihrer Befriedigung bewirkt, diese Art der moralischen Attraction vornehmen.

Was mußte aber aus dieser Zension neuer Triebfedern entspringen? Zwen hauptsächlich wirkungen: 1) eine wohlthätige Neigung für Alles, was unsere Schwäche erleichtert oder ihr abhilft; 2) Die Entwicklung der Begehrten, welche die Natur gleichsam der Schwäche zur Gefährdung gab, um sie zu unterstützen. Aus diesen beiden ergiebigen Quellen mußten nun weiter fließen der Wohlstand und die Motive zur Geselligkeit, eine Industrie, eine einmüthige Vorsicht, kurz alle Ideen und Kenntnisse, die unmittelbar oder mittelbar zur allgemeinen Glückseligkeit in Relation stehen. Man kann daher mit Seneca sagen: Quicquid nos meliores beatosque facturum est, natura in aperto aut in proximo posuit.

Gewiss in diesem Gesichtspunkte hat auch die Natur die Kräfte der gesamten Menschheit nach verschiedenen Proportionen unter alle Individuen der Gattung vertheilt; hingegen das Eigenthum des hervorbringenden Feldes ihrer Geschenke hat sie ungetheilt gelassen, und Allen und Jedem kommt der Gebrauch ihrer Gaben zu. Die Welt ist eine für alle Gäste hinreichend besetzte Tafel, deren Gerichte bald für Alle bestimmt sind, weil Alle Hunger haben, bald nur für Einige, weil die Uebrigen schon gesättigt sind. Auf diese Weise ist Niemand an und für sich über

bestehende Herr. desseben, und hat auch kein Recht, auf die Herrschaft zu machen. Die Natur kann also auf die Festigkeit dieses Fundaments gegründet, was veränderlich und beweglich seyn mußte; sie hatte Sorge getragen, die Bewegungen und Veränderungen zu regeln und zu combiniren.

Ist lassen sich die Ordnung, die Gründe, und die Verbindung der vornehmsten Triebfedern dieser wunderbaren Maschine kurz und vollständig in folgenden Uebersicht darstellen.

1) Untheilbare Einheit des Eigenthums der Erde, als Erbgutes der Menschheit, und gemeinschaftlicher Gebrauch ihrer Productionen.

2) Uebersuß und Mannichfaltigkeit dieser Productionen, die größer und ausgedehnter sind, als unsere Bedürfnisse, die wir aber doch nicht ohne Arbeit sammeln und erndten können. Das sind die Vorbereitungsmitel zu unserer Erhaltung und die Grund unseres Daseyns.

Um aber die Menschen zur Einmüthigkeit, zu einer allgemeinen Harmonie zu disponiren, und um dem Conflict der Ansprüche vorzubeugen, der in besondern Fällen entstehen könnte, hat die Natur wiederum:

1) Die Menschen durch die Gleichheit ihrer Empfindungen und Bedürfnisse einsehen lassen die Gleichheit ihres Zustandes und ihrer Rechte, und die Nothwendigkeit einer gemeinschaftlichen Arbeit.

2) Durch die momentane Abwechslung dieser Bedürfnisse, vermöge deren sie uns nicht alle, nicht auf gleiche Weise, und nicht zu derselben Zeit folgen, lehrt uns die Natur, zuweilen von unsern Rechten

## 408 Geschichte der neuen Philosophie

nachlassen, um sie andern einzutauschen, und bewegen uns, dies ohne Ueberwindung und gerne zu thun.

3) Manchmal kommt sie dem Widerstreite, der Concurrenz der Triebe, des Geschmacks und der Neigungen durch eine hinlängliche Zahl von Objecten zu vor, wodurch sie einzeln befriedigt werden können; oder vielmehr sie varirt diese Triebe und Neigungen, um zu verhindern, daß sie nicht zu gleicher Zeit auf ein einziges Object fallen. *Trahit sua quemque voluptas.*

<sup>311</sup> Durch die Verschiedenheit der Stärke, der nach den verschiedenen Lebensaltern, Bildung der Organe abgemessenen Talente, in Menschen verschiedene Bestimmungen, ihre Kräfte nützlich anwenden können.

5) Die Natur hat gewollt, daß die Mühe und Arbeit, für unsere Bedürfnisse zu sorgen, stets ein wenig ausgedehnter wären, als unsere Kräfte, wenn wir allein sind; daß dieses uns die Nothwendigkeit erkennen ließe, zur Hülfe Anderer unsre Zuflucht zu nehmen, und uns Wohlwollen gegen diejenigen einflöße, welche uns helfen. Daher unsere Abneigung gegen Einsamkeit und eine von Menschen verlassene Oede, unsre Liebe für die Annehmlichkeiten und Vortheile einer mächtigen Vereinigung, einer bürgerlichen Gesellschaft.

Endlich um unter den Menschen eine Reciprocität der Hülfeleistungen und der Dankbarkeit zu veranlassen und zu unterhalten, und ihnen die Momente demöglichst zu machen, die ihnen diese Pflichten vorschreibend ist die Natur in das kleinste Detail hineingegangen.  
und

und läßt es eines um das andere, Klüße oder Entfaltungen, Schwärmung oder Verknüpfung der Kräfte empfinden.

Alles ist angeordnet, abgewogen, vorhergesehen, in dem wunderbaren Automate der menschlichen Gesellschaft; seine Verkettung, seine Gegengewichte, seine Triebfedern, seine Effecte. Bemerkt man darin eine Contrarität der Kräfte, so ist es ein Schwarzen ohne Erschütterung, oder ein Gleichgewicht ohne gewaltsame Bewegung. Alles wird zu einem einzigen gemeinschaftlichen Ziele hingezogen. Nur diese Maschine, obgleich aus intelligenten Theilen zusammengesetzt, wirkt im Allgemeinen unabhängig von ihrer Vernunft in einzelnen besondern Fällen. Der Delta-orationen dieses Führers ist die Natur zugeordnet, und läßt ihn nur den Zuschauer dessen seyn, was das instinctartige Gefühl bewirkt. Mit Cicero kann man sagen: *Natura ingenit, sine doctrina, nobilitas parvas maximarum rerum, virtutem ipsam inchoavit.*

Hiernach lassen sich nun auch die Principien bestimmen, nach denen die Moral und Politik ihre Vorschriften hätten einrichten müssen. Die Kunst mußte die Natur unterstützen; ihre Wirksamkeit mußte sie nach der Wirksamkeit dieser abmessen; nach der Art, wie die Kräfte unter den Menschen vertheilt sind, mußte sie die Pflichten und Rechte jedes Mitgliedes reguliren, und ihnen die Sphäre ihrer Thätigkeit anweisen; hier war es, wo das Gleichgewicht hervorzubringen war, das *cuique Suum*. Nach den Proportionen der Theile des Ganzen, mußte die Wissenschaft, die Herzen und Handlungen der Menschen zu reguliren, die wahren Mittel festsetzen; es

habe

haben, und bestärken, auf denen die Vereinigung der bürgerlichen Gesellschaft beruht, und die Acade mie herzustellen, wenn ihnen etwas geschadet, oder sie unterbrochen hatte. Was man die Ehre dieser Harmonie nennen kann, nemlich der Rang, die Würden, die Ehrenstellen, alles mußte nach den Graden des Eifers, der Fähigkeit, der Nützlichkeit jedes Bürgers abgemessen werden; man konnte alsdann ohne Gefahr, um jede edelmüthige Anstrengung aufzumuntern, die zum gemeinen Wohle abzielte, die schwärzlichen Ideen damit verbinden, womit die wahren Phantome, die frivolen Objecte des Neides ausgeschmückt; dieses Laster, so schändlich es an sich ist, doch auf nichts anders gerichtet, als was unnützlich seyn kann; es existirt selbst nur da, und kann nur da existiren, wo die Eitelkeit sich den Rangen und die Vorzüge des Verdienstes angeeignet hat. Mit Einem Worte: hätte man es zur Grundmaxime gemacht, daß die Menschen nur in demselben Maasse groß und achtungswerth seyn würden, als sie besser wären; so würde nie etwas Anderes unter ihnen geherrscht haben, als der Wettseifer, sich gegenseitig glücklich zu machen; Müßiggang und Unthätigkeit wären dann die einzigen Laster, die einzigen Verbrechen, die einzige Schande gewesen; der Ehrgeiz hätte es nicht darauf angelegt, die Menschen zu unterjochen und zu unterdrücken, sondern sie in der Industrie, Arbeitsamkeit und im Fleiße zu übertreffen; die Aeußerungen der Achtung, die Lobsprüche, die Ehrenbezeugungen, der Ruhm, hätten in den beständigen Gefühlen der Dankbarkeit und des Muthwillens bestanden, und wären nicht scham- und furchtvolle Tribute für diejenigen gewesen, die sie gewährten, oder eitle und hochmüthige Stützen dessen, was man

man

man Glück und Erhöhung nennt, für diejenigen, welche sie fordern und empfangen.

Das einzige Laster, sagt Diderot, welches ich im Universum kenne, ist der Geiz. Alle übrigen, welchen Namen man ihnen auch geben mag, sind nur Töne und Grade von diesem; es ist der Prokneus, der Mercur, die Basis, das Weiskel aller übrigen Laster. Man analysire die Eitelkeit, den Hochmuth, den Ehrgeiz, die Betrügerei, die Heuchelei, den Hang zu Verbrechen (le Sceleratisme); man decomponire eben so die meisten unserer sophistischen Tugenden, und Alles wird sich in das subtile und verderbliche Element, die Begierde zu habildsen. Selbst im Schooße der Uneigennützigkeit man diese antreffen. Diese allgemeine Leidenschaft, dieses schleichende Privatinteresse, dieses schleichende Verlangen, diese Schwindsucht jeder bürgerlichen Gesellschaft hätte sie jemals da einwurzeln können, wo sie nicht bloß gar keine Nahrung, sondern auch nicht einmal das geringste gefährliche Ferment gefunden hätte? Man kann also die Evidenz des Satzes nicht verkennen, daß da, wo gar kein Eigenthum existiren würde, auch keine seiner gefährlichen Folgen existiren kann.

Diderot giebt nun eine Idee von der natürlichen Rechtschaffenheit, und wie man den verderblichen Folgen derselben vorbeugen könne. Die natürliche Rechtschaffenheit ist in der allgemeinen Ordnung des Universums das Resultat einer unendlich weisen Einrichtung, in welcher kein Wesen ohne eine zufällige Ursache der Bewegung oder der Existenz eines andern schädlich seyn kann. Sie würde auch beim Menschen

geblieben seyn, was sie war; eine unabhän-  
gige Abneigung gegen jede unnatürliche Hand-  
Gefeh, durch das Gefühl dictirt, durch den  
und das Herz gebilligt und geliebt. Weite  
fernt, beständig Hindernissen zu begegnen,  
in ruhigen Zustand des vernünftigen Wesens  
oder zerstören, hätte der Mensch frey von  
it vor der Dürftigkeit nur einen einzigen Gegen-  
seiner Hoffnungen, nur ein einziges Motiv  
andlungen, das Gemeinwohl, gehabt,  
Privatwohl von diesem eine unfehlbare Folge  
ge gewesen seyn würde. Wer sieht nicht ein, daß  
diese Moral nicht bloß der klarsten Demonstration fähig  
gewesen wäre, sondern auch der einfachsten und  
jedem Menschen verständlichsten? Wer mag zweifeln,  
daß die Erziehung, indem sie ihre Vorschriften  
von dieser Moral entlehnte, sehr fühlbaren und allge-  
mein interessanten Wahrheiten, wenigstens eben so  
viel Gewalt und Credit über alle Herzen gegeben hät-  
te, als die gewöhnliche Erziehung tausend lächerlichen  
Vorurtheilen Gewalt und Herrschaft glebt? Die  
Erziehung nach Diderot's Theorie, indem sie jeder  
fehlerhaften Gewohnheit zuvorkam, würde, wie ihr  
Urheber sich mit schwärmerischer eitler Gutmüthigkeit  
schmeichelte, die Menschen unwissend gelassen haben,  
daß sie böse werden könnten.

Selbst aus den Einwürfen, welche die Mora-  
listen gegen seine Behauptung vorbringen oder vor-  
bringen könnten, zieht Diderot einen Beweis, wie  
die Erziehung nach seinen Principien geordnet  
würde. Man könnte ihm nemlich entgegen-  
sinderräumen, daß die Politik und Moral bis-  
schlecht darauf verstanden haben, den politis-  
schen

schen und moralischen Uebeln der Menschheit abzuheben; würde deshalb die Behauptung minder wahr seyn, daß ihre Ohnmacht weniger aus ihren eigenen Fonds herrührt, als aus dem bösen Willen der Menschen, die mit fehlerhaften Neigungen geboren werden, welche sich nur durch Gewalt unterdrücken lassen. Denke man sich z. B. zwey Kinder; kaum fangen sie an, die Gegenstände zu unterscheiden, so bemerkt man bereits bey ihnen einen Geist des Streits, des Disputirens, der Widerspenstigkeit, der Ungeduld, der Hartnäckigkeit. Das eine, ob es gleich bekommen hat, was es durch sein Schreyn begehrte, will gleich wohl auch noch das haben, was man etwa in seiner Gegenwart dem andern Kinde gab. Zuweilen sieht man sogar diese schwachen Automate sich über ein erbärmliches Vergnügen mit Hitze und Erschütterung zanken. Ein trauriger Vorbote ihrer künftigen Leidenschaftlichkeit, ihrer künftigen Zwierracht.

Diderot antwortet, daß die Kinder, da sie alsdenn noch nur mit einem Instincte versehen sind, der nicht viel raffinirter ist, als der Instinct gewisser Thiere, die man zähmt, auch nur, wie diese Thiere, momentane Anwandlungen von Zorn haben, vorübergehende Anlässe zur Uneinigkeit, die durch ein schnelles und lebhaftes Gefühl irgend eines Bedürfnisses oder einer Unruhe erzeugt werden, und welche sie manchmal in Ansehung des Besizes einer und derselben Sache in Concurrency bringen. Aber diese Arten von Streitigkeiten, von kurz dauernden Zänkereyen, welche unter Thieren derselben Gattung entstehen, haben für sie im Allgemeinen so wenig Folgen, daß, wenn der Mensch gleich diesen Thieren auf eine kleine Zahl von Fähigkeiten beschränkt bliebe, so wäre



## 224 Geschichte der neuern Philosophie

de er so wenig wie diese weder Haß, noch Eifersucht, noch irgend eine habituelle Leidenschaft haben, noch einen determinirten eigensinnigen Willen, der ihn zu brutalen Handlungen verleiten könnte. Er würde auf diese Weise nicht mehr der Geseze und der Moral bedürfen, als das Thier; er würde gegen seines Gleichen moralisch nicht bössartiger und verderbter seyn, als dieses.

Über wie müßte denn nach Diderot's Meinung die Erziehung beschaffen seyn, um jedem Laster zuvorzukommen? Da bey dem Menschen die Entwicklung der Vernunft auf das blinde Gefühl folgt; so ist er von der Natur auch dazu gemacht, das sanfteste und leitbarste unter allen Thieren zu seyn, und es würde es in der That geworden seyn, wenn anfangs jenes stupide Gefühl nur mechanisch benutzt worden wäre, um ihn mit friedlichen Neigungen und Gewohnheiten zu familiarisiren; die Vernunft hätte hernach dieses angefangene Werk vervollkommnert; sie war nicht bestimt, was auch die Philosophen hiergegen sagen mögen, um wüthende Leidenschaften in uns zu bekämpfen, oder um Unordnungen zuvorzukommen, die nie existirt haben würden; wenn der Mensch durch eine den Principien Diderot's entsprechende Erziehung gehörig vorbereitet, und gleichsam gezähmt worden wäre. Er hätte dann von den Fähigkeiten seines Geistes nur Gebrauch zu machen nöthig gehabt, um die Vortheile einer weise eingerichteten Gesellschaft zu erkennen und zu genießen. Von seinen frühesten Jahren an gewöhnt, sich nach den Gesezen zu richten, hätte er nie darauf gedacht, ihnen zu widerstreben. Keine Furcht vor Mangel an Hülfe, an nothwendigen oder nützlichen Dingen, hätte in ihm übermächtige

lige Triebe erzeugt. Jede Idee von Eigenthum wäre durch die Väter weislich entfernt worden; jeder Rivalität im Gebrauche der allen Menschen gemeinsamen Güter wäre man zuvor gekommen, oder sie wäre verbannt. Wie würde es unter solchen Umständen möglich gewesen seyn, daß der Mensch nur darauf gedacht hätte, mit Gewalt oder List zu rauben, was ihm kein Mensch jemals streitig gemacht haben würde.

Diderot giebt übrigens zu, daß ungeachtet aller weisen Vorsichtsmaßregeln, die nach seinem Erziehungssysteme beobachtet seyn möchten, doch unter den Menschen immer Gelegenheiten zum Zwiste und Dispute existirt haben würden; aber diese kleinen Unregelmäßigkeiten würden auch eben so vorübergehend gewesen seyn, wie die Ursachen und Umstände, welche sie hervorgebracht hätten. Da die allgemeine und permanente Ursache jeder Zwietracht gar nicht existirte, und das menschliche Herz sich nicht mehr langen und heftigen Erschütterungen ausgesetzt fand, noch auch von grausamen Verlegenheiten beunruhigt wurde; so ist evident, daß es gar keine lasterhafte Gewohnheiten zu seinem Verderbniß annehmen konnte. Außer dem würden auch die friedlichen Vorurtheile seiner Erziehung die Vernunft stets unterstützt haben, die noch dazu nicht durch eine unendliche Menge falscher Ideen verdunkelt worden seyn würde.

Da hingegen bei dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit sich durchaus keine wirksame Mittel entdecken lassen, um jeder Unruhe und Verwirrung in einer bürgerlichen Gesellschaft zuvorzukommen: was für traurige Wirkungen müssen nicht aus den Regeln, Beispielen, Vorurtheilen, die vom Vater

auf den Sohn durch eine Erziehung fortgepflanzt werden, welche zufolge einer Moral voll enormer Irrthümer, die man doch für ewige Wahrheiten hält, den Menschen von seiner Kindheit an wild macht, und seine aufsteigende Vernunft nur zu niederschlagenden Betrachtungen führt. Ist es zu verwundern, wenn diese Vernunft eines der gefährlichsten Werkzeuge der Bosartigkeit wird? Von hier an müssen alle Verirrungen der Menschen datirt werden.

In der That wozu bereitet wohl die gewöhnliche Erziehung sowohl den Verstand, als das Herz? — Zu nichts anderm, als sich unter das Joch einer künstlichen Moral zu beugen, die der Natur den Rücken kehrt, und stets mit sich selbst im Widerstreite begriffen ist; da durch ihre eigenen Rathschläge die Dinge unglücklicherweise so geordnet oder vielmehr umgekehrt werden, daß bey zahllosen Veranlassungen heftige und tobende Leidenschaften entstehen müssen, selbst aus den Mitteln, welche die Moral anzeigt, um sie zu bestreiten und zu dämpfen.

Diderot erklärt seine Theorie für einen Schatz der wichtigsten und kostbarsten Wahrheiten, der aber seit sechs bis sieben Jahrtausenden, d. i. seit der Zeit, daß ein großer Theil des Menschengeschlechtes unter Gesezen gelebt hat, immer durch diejenigen mißversprochen worden ist, welche sich angemaßt haben, ihm Geseze vorzuschreiben. Diese angeblichen Wesezen, welche unsere Imbecillität bewundert, indem sie den Menschen die Hälfte der Güter der Natur rauben, haben ihre weise Einrichtung aufgehoben, und allen Verbrechen Thüre und Thor geöffnet.

Diese

Diese Führer, gerade so blind, wie diejenigen, welche sie führen wollten, haben alle Motive gegenständlicher Zuneigung und Wohlwollens erstickt, die notwendig das Vereinigungsband der Kräfte der Menschen hätten ausmachen müssen. Sie haben alle sinnliche Vorurtheile, alle Mittheilung der Hülfe, in ängstliche Sorgen verwandelt, die unter den einzelnen Gliedern dieses großen Körpers vertheilt sind. Sie haben durch tausend entgegengesetzte verworrene Agitationen dieser uneinigen Glieder das Feuer einer brennenden Begierde angezündet. Sie haben den Hunger und die Gefräßigkeit eines unersättlichen Geistes erweckt. Ihre thörichten Constitutionen haben den Menschen der Gefahr ausgesetzt, an Allem Mangel zu leiden. Wie begreiflich ist es also, daß um sich dieser Gefahr zu erwehren, die Leidenschaften sich bis zur Wuth entzündeten? Konnten die Moralisten sich klüger benehmen, wenn sie es dahin bringen wollten, daß der Mensch seines Gleichen fraß? Welche neue Anstrengungen machte es nun ihnen notwendig, wenn sie den Gefahren ausweichen wollten, die unvermeidlich aus ihren Verirrungen entspringen mußten!

Trotz allen Regeln und Maximen hat man immer den unaufhörlichen Durchbruch eines Damms verstopfen müssen, der dem friedlichen Laufe eines Baches entgegengesetzt, welcher eben durch dieses Hinderniß seines Laufes anschwellt, und durch seine Ueberschäumung zu einem stürmischen Meere wurde. Als ungeschickte Maschinisten haben sie die Bände zerrissen, die Triebfedern zerbrochen, deren Auflösung die Auflösung aller Bände und Triebfedern der menschlichen Gesellschaft nach sich zog. Und nun

wollen sie den Ruin der Menschen durch einen erkauften steten zwangvollen Verband, durch zufällig bald hier bald dort angebrachte Gegengewichte aufhalten. Was ist aber der Erfolg ihrer Bemühungen? — Voluminöse Abhandlungen über die Moral und Politik, quorum tituli remedia habent, pixides venena. Viele von diesen Werken könnte man folgendermaßen betiteln: Die Kunst, die Menschen unter den scheinbarsten Vorwänden böse und verkehrt zu machen, selbst mit Hülfe der schönsten Vorschriften der Frömmigkeit und Tugend. Ein Titel von andern könnte seyn: Mittel, die Menschen zu politziren durch Verordnungen und Geseze, wodurch sie am ersten wild und barbarisch werden.

Diderot's Theorie der Moral und Politik läuft im Ganzen darauf hinaus, den Menschen wieder seinem natürlichen Zustande zu nähern, in welchem die wohlwollenden Neigungen, unterstützt durch die in reiferem Alter sich entwickelnde Vernunft, die Tugend begründen, und dem Laster entgegenwirken. Hier hat er sich aber gänzlich in der Natur des Menschen getrrt. Würde dieser gleich vollendet an Sinnen und Vernunft geschaffen, so daß beide in gegenseitiger Harmonie und verhältnismäßiger Energie rege und wirksam in ihm würden; erzeugten nicht die in der gesellschaftlichen Verbindung entspringenden Bedürfnisse, und die Nothwendigkeit, ihnen abzuhelfen, der Natur ihrer Gegenstände und der gesellschaftlichen Verhältnisse selbst nach, mehr die eigensüchtigen Triebe und Neigungen, als die wohlwollenden; und würden jene bey dem Uebergewichte der Sinnlichkeit über die Vernunft in den frühern Jahren

ren des Menschen nicht weit mächtiger, als diese, so ließe sich von der Viderotschen Moral und Politik eben die Wirkung erwarten, die ihr Erfinder sich und dem Publicum davon versprach. Allein das Gegentheil wird durch die Erfahrung aller Zeiten und bey allen Völkern bewährt. Selbst die wildesten Völker, die am weitesten von der Cultur entfernt, und deren Bedürfnisse noch die einfachsten sind, denen man also auch die größte Einfachheit der Triebe und Neigungen, die größte Herrschaft der wohlwollenden Neigungen über die eigensüchtigen zutrauen sollte, zeigen und äußern in ihren Handlungen eben die egoistische Denkart, die bey den cultivirtesten Nationen Princip geworden ist. Ueberhaupt ist nur durch Gesetze der Vernunft auf die Triebe und Neigungen zu wirken, und diese Gesetze müssen ihrem Grunde nach durch die Vernunft selbst, und ihrer Anwendung nach durch die Erfahrung bestimmt werden. Wie sie zu bestimmen sind, darüber mögen die Philosophen streiten. Eine falsche einseitige Vernunft-Moral kann die Handlungen eines Menschen verderben. Aber dadurch, daß man ihn den natürlichen Neigungen Preis giebt, wird er auch weder tugendhaft, noch glücklich werden.

---

Ende der ersten Hälfte des sechsten Bandes.

**Bei dem Verleger dieses sind unter andern folgende  
Bücher erschienen:**

- J. Bedmann** Vorrath kleiner Anmerkungen über mancherlei gelehrte Gegenstände. Erstes und Zweytes Stück. 8. 1795.  
1803. 1 rthlr. 4 ggr.
- E. Brandes** Ueber den gegenwärtigen Zustand der Universität  
Göttingen. 8. 1802. 1 rthlr. 8 ggr.
- J. S. Buhle** Ueber den Ursprung und die vornehmsten Schicksale der Orden der Rosenkr. und Freym. 8. 1 rthl. 8 ggr.
- J. S. Eichhorn** Weltgeschichte. Erster Theil und Zweitem Theils Erster und Zweyter Band. Zweyte verbesserte Ausgabe. gr. 8. 1804. 6 rthlr. 8 ggr.
- M. H. L. Heeren** kleine historische Schriften. Erster Theil. 8. 1803. 1 rthlr. 4 ggr.
- J. F. Herbart** Pestalozzi's Idee eines ABC der Anschauung als ein Eyllus von Vorübungen zum Auffassen der Gestalten wissenschaftlich ausgeführt. Zweyte, durch eine allgemeine pädagogische Abhandl. vermehrte, Ausgabe. 8. 1804. 18 ggr.
- E. Meiners** Ueber die Verfassung und Verwaltung deutscher Universitäten. Zwey Bände. gr. 8. 1801. 1802. 3 rthlr.
- Dessen** Geschichte der Entstehung und Entwicklung der hohen Schulen unsers Erdtheils. Erster bis Dritter Band. gr. 8. 1802-1804. 5 rthlr.
- Dessen** Beschreibung einer Reise nach Stuttgart und Strassburg im Herbst 1801. nebst einer kurzen Geschichte der Stadt Strassb. währ. d. Schreckenszeit. 8. 1803. 1 rthlr. 20 ggr.
- H. W. Rehberg** Ueber den deutschen Adel. 8. 1803. 20 ggr.
- C. R. Treviranus** Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Aerzte. Erster und Zweyter Band. gr. 8. 1802. 1803. 4 rthlr.







32101 065976050

~~ANNEXA~~

